MITURI ŞI MITOLOGII POLITICE

Raoul Girardet

15.251

PREFAŢĂ

Biografie şi mitologie

„Anarhist prin temperament, liberal prin raţiune, patriot prin fidelitate": astfel s-a definit singur autorul acestei cărţi „clasice" despre construcţia miturilor politice.

*Cartea lui Raoul Girardet despre imaginarul politic s-a înălţat pe experienţa unei vieţi implicate în istoria ţării sale. Născut în 1917, Raoul Girardet a fost apropiat o vreme de „Action Française" a lui Charles Maurras. Apoi a participat la mişcarea de rezistenţă împotriva ocupaţiei germane, în timpul războiului, suportînd şi detenţia din acest motiv. Ultima sa implicare în viaţa politică a fost în timpul crizei algeriene. S-a retras apoi în activitatea universitară, ca profesor la Institutul de Studii Politice de la Sorbona. În afară de această carte, pe care Institutul European o prezintă publicului românesc, a mai scris tratate pe teme politice şi militare, memorii (*Le nationalisme français 1971-1914, *1966;* L'idée coloniale en France de 1871 à 1962, *1972;* Pour une introduction à l'imaginaire politique, *1986;* Singulièrement libre, *1990).*

Chiar dacă cu o anumită întîrziere, datorată faptului că, în plină construcţie mitologică oficială, tema miturilor politice a fost imposibil de abordat, teoretic, în anii comunismului, cititorii lui Raoul Girardet au acum şansa să ajungă la un volum ce-şi menţine actualitatea şi care le va permite o altă înţelegere a obsesiilor societăţii româneşti. În primul rînd pentru că, aşa cum de mai multe ori, cu nuanţe fertile, Raoul Girardet o arată, efervescenţa mitică, procesul mitogenetic se declanşează mai puternic în epocile de fractură istorică. Sociologul Roger Bastide (citat

de Raoul Girardet) vede în mituri „ecrane pe care se proiectează angoasele colective", modalităţi diferite de reacţie faţă de dezechilibrele şi tensiunile din interiorul structurilor sociale. De şapte ani chiar o astfel de epocă traversăm şi cartea lui Raoul Girardet ne va pune în mînă unul din instrumentele de studiu pentru prezent.

Mituri politice, mituri religioase

Acest prezent, însă, este încă foarte legat de trecutul ultimei jumătăţi de secol. În planul istoriografic, imaginarul de altfel intervine permanent, legitimînd prezentul prin deformarea, interpretarea trecutului. Dar societăţile totalitare au deformat istoria într-un mod mult mai grav decît „societăţile deschise", printr-un bombardament susţinut de mesaje propagandistic-politice oficiale. Cercetătorii imaginarului politic românesc au putut intra în acest cîmp de studiu, pe urmele lui Raoul Girardet, doar în ultimii ani, deşi timp de jumătate de secol a existat o emisie agresivă şi continuă de mituri oficiale, promovate prin intermediul şcolii, a învăţămîntului de partid, a mass-mediilor aservite etc.

Dar chiar şi la o privire superficială poţi să observi că anumite mituri comuniste se grefează pe o „realitate subjacentă", pe marile construcţii mitice religioase. În cartea de faţă, Raoul Girardet observă că „totalitarismele moderne s-au construit pe realitatea subjacentă a Răului ce trebuie exorcizat, a mîntuirii ce trebuie asigurată". Mitul „vîrstei de aur", al „revoluţiei salvatoare", ori al „complotului malefic", intens utilizate de toate societăţile comuniste, fac parte din „inventarul clasic" al imaginarului politic. „De la teroarea iacobină la teroarea stalinistă, acuzaţia de complot nu a încetat să fie folosită de putere pentru a se debarasa de suspecţi sau de oponenţi" (Raoul Girardet).

Dintre societăţile de tip totalitar, cele comuniste (fără îndoială şi pentru că extinderea, mult mai mare, în timp şi spaţiu, le-a permis să-şi eficientizeze structurile) oferă cîmpul cel mai larg de studiu pentru mitologiile oficiale. Dar şi pentru contra-mitologiile comunismului, construite în paralel, susţinute de posturile de radio occidentale ce

emiteau peste Cortina de Fier, contrazise violent de imaginarul propagandistic promovat de secţiile de diversiune ale poliţiilor secrete.

Mituri subversive

La mitul „Salvatorului", de pildă, concretizat în „aşteptarea americanilor", au contribuit probabil şi posturile occidentale, cel puţin pînă în 1956, cînd reprimarea în sînge a revoluţiei din Ungaria de către Armata Roşie a modificat „grila" emisiunilor, fiind interzis, după acea dată, a se da populaţiei din ţările satelite speranţa unei intervenţii militare occidentale – imposibile. Un studiu comparativ al mitului „Salvatorului american" cu extindere regională (ce rămîne de făcut) ar putea arăta dacă el, aşa cum există impresia, a circulat mai intens în spaţiul românesc (inclusiv în mediile exilului), din cauza, între altele, a unei mai slabe informări. De circulat a circulat în orice caz pînă în pragul anilor '60, chiar dacă la ultimele generaţii cu alură ironică, de „contra-mit". Revoluţia tragică din Ungaria, care a stîrnit un larg freamăt şi în România, urmată de procese soldate cu ani de detenţie şi existenţe distorsionate ori distruse, marchează probabil momentul de „trezire" brutală, şi în România, din „aşteptarea armatei americane".

Dar traumele acestei mitologii supravieţuiesc şi azi, în supraevaluarea ori subevaluarea Occidentului, suprapuse pe un alt mit zonal, născut o dată cu statele moderne: cel al integrării, al sincronizării europene, opus celui autohtonist-izolaţionist, „prin noi înşine". Polemica Paler-Andreescu, cu toate intervenţiile din jurul ei, începută în revista „22" şi devenită o întreagă carte, i-a dat ocazia antropologului Vintilă Mihăilescu să descifreze mitul recurent al „strămoşului", o „înţărcare ratată", bazată pe o pornire ambivalentă; pe de o parte etnicist-istoristă, pe de alta cosmopolită. Dar pentru că a întovărăşit întreaga dezvoltare a societăţii româneşti, îmbrăcînd diverse haine politice în epoci diferite, îmi voi permite să mai revin la acest mit încă o dată, în cursul acestei prefeţe.

Un alt exemplu, dintr-o categorie similară de mituri subversive din perioada comunistă: „mitul disidentului" care şi-a avut un rol incontestabil în „revoluţiile de catifea". Pentru că, aşa cum arată şi Raoul Girardet

în Mituri şi mitologii politice, *există o capacitate mobilizatoare a mitului, născut dintr-o realitate politică fracturată: „produs al realităţii sociale", el este şi „producător de realităţi sociale". Şi, cu experienţa noastră recentă, chiar dacă nu îndeajuns de clarificată asupra evenimentelor anului 1989 (absenţa unei versiuni plauzibile, datorată istoricilor competenţi şi oneşti, despre ceea ce nici acum nu sîntem siguri că putem numi „revoluţie", lasă un loc mai mare decît normal pentru imaginarul politic), presupunem că nu doar reinserţia socială a individului „indisciplinat" şi restructurarea grupului (aşa cum propune Raoul Girardet) pot fi urmărite în timpul mitogeniei, ci chiar pregătirea profundă, prin curenţi subterani, a marilor mişcări politice ulterioare.*

„Mitul disidentului", corespunzînd în mare parte unei realităţi intens mediatizate, face parte din această categorie. Probabil nu întîmplător el a şi fost supus foarte repede, după căderea Zidului, unui proces de demitizare, în forme diferite, în mai toate societăţile post-comuniste: demitizare dirijată de grupuri, de regulă oculte, ale fostelor poliţii secrete, dar şi provocată de confruntarea cu adevărul istoric integral al represiunii comuniste. O represiune mult mai feroce şi mai extinsă decît s-a ştiut, atunci cînd nu exista o posibilitate de protecţie, fie „din afară", din partea mediilor occidentale şi a organizaţiilor pentru drepturile omului, aşa cum s-a petrecut în cazurile cele mai celebre de disidenţă, fie din zonele disidente ale aparatului de partid ori ale poliţiilor secrete.

Aici este un cîmp de cercetare totalmente virgin pentru realitatea românească, iar procesele de mitogenie se desfăşoară, continuu, mai departe, sub ochii noştri, influenţate şi de posibilităţile reduse de informare corectă asupra trecutului apropiat. Deschiderea arhivelor, accesul personal la dosare, restabilirea adevărului istoric, fie şi pe porţiuni mici etc. vor face mai vizibile miturile comunismului (cele oficiale, inculcate, ca şi cele „subversive"), rolul mijloacelor de informare, al ideologilor de serviciu, al poliţiilor secrete în promovarea lor etc.

Miturile oficiale ale comunismului

Miturile politice oficiale, implementate cu suport „de sus" în spaţiul românesc, au devenit în aceşti ani obiecte de studiu pentru cercetătorii

„istoriei orale", ai presei şi documentelor oficiale din anii comunismului. În anul 1993, în cadrul Facultăţii de Istorie a Universităţii Bucureşti s-a înfiinţat un Centru de istorie a imaginarului, sub direcţia lui Lucian Boia.

Dintre cele trei volume apărute sub coordonarea sa la Editura Universităţii Bucureşti, două sînt consacrate miturilor comunismului românesc. Pentru a sugera inventarul de teme, imagini şi simboluri, al acestei „definiri a ideologiei comuniste ca mitologie" (Lucian Boia) sînt utile, cred, citarea, din păcate selectivă, din motive de spaţiu, a cîtorva autori: Al. Zub, Mituri istoriografice în România ultimei jumătăţi de secol; *Petre Guran,* Colectivizarea, între mit şi realitate; *Antoaneta Tănăsescu,* Un Făt-Frumos de laborator – omul nou; *Zoe Petre,* Promovarea femeii sau despre destructurarea sexului feminin; *Daniel Barbu,* Un mit al totalitarismului – colectivismul; *Adrian Cioroianu,* Lumina vine de la Răsărit; *Sanda I. Ducaru,* Religia cincinală. Funcţiile sărbătorilor comuniste; *Sorin Şerban,* Ilegaliştii; *Cristina Petrescu,* Vizitele de lucru, un ritual al „epocii de aur".

Titlurile sînt elocvente pentru tiparele strîmte între care au fost strivite existenţele cîtorva generaţii, dar şi pentru evaluarea reziduurilor care vor polua în continuare mentalităţile, destul timp de-acum încolo. Le-am selectat în primul rînd pe cele care aparţin „fondului principal" de mituri ale comunismului, introduse o dată cu regimul de ocupaţie sovietic, în prima fază, cea a comunismului internaţionalist. La ele nu s-a renunţat niciodată, chiar dacă în perioada naţional-comunistă (ceauşismul tîrziu) au fost vizibile mai ales mitologiile naţionaliste: dar, de pildă, planurile editoriale care se pregăteau în toamna anului 1989 se suprapuneau în bună măsură pe inventarul de teme enumerat mai sus (minus, bineînţeles, „lumina vine de la răsărit").

Un viitor studiu al mentalităţilor ar putea lua în atenţie poluarea celor mai libere minţi cu reziduuri ale mitologiilor comuniste, cu atît mai uşor de făcut, cu cît pe domenii întregi ale ştiinţelor contemporane (sociologie, psihiatrie, genetică, filosofie, management, marketing) informaţia minimală era absentă. N-am alt exemplu decît o confesiune: „conducerea colectivă" a unei instituţii pe care o credeam posibilă, eu însămi, în anii 1990-1991, şi o opuneam singurei pe care o întîlneam,

susţinută pe atunci cu îndîrjire: cea a mîinii forte (în fapt, a dictatorului abjurat doar în persoana lui Ceauşescu). Puţini aflaseră la acea dată despre sistemele moderne de manageriat, despre lucrul pe echipe, despre stimularea creativităţilor, banalităţi din manualele de şcoală occidentale. Aici, în România, mitul Salvatorului lua pe rînd chipul mareşalului Antonescu şi al regelui Mihai. Era în cea mai mare măsură o manipulare murdară, a unor servicii secrete aflate oricum în faţa falimentului, ca şi regimul Iliescu, ce a continuat să alimenteze, în presa extremistă, miturile naţional-comunismului.

Unul din meritele cercetării româneşti amintite mai sus este stăruinţa asupra perioadei naţional-comunismului şi a miturilor sale politice, aşezate cu abilitate „într-un raport de continuitate cu ceea ce se considera a fi istoria reală a ţării". Clişeele mentalului tradiţional (originile dacoromane, cu accentul pe dacism, ca în toate miturile izolaţioniste, mitul unităţii, ce ocupă un loc important şi în cartea clasică a lui Raoul Girardet, mitul „cetăţii asediate", victimizarea românilor, supuşi adversităţilor celorlalţi etc.) se vor vărsa din paginile unor publicaţii de tristă amintire (gen Săptămîna şi România Mare), din cenaclul „Flacăra", din sărbătorile festiviste ale „Cîntării României" în gîndirea colectivă, într-o lecţie de artificialitate şi prost gust cu îndelungi urmări. Din acestea este de aşteptat să se iasă treptat, prin „mituri noi pentru vremuri noi". Pentru că, aşa cum observa directorul „Centrului de istorie a imaginarului" din România: „Discursul despre istorie este de fapt un discurs despre prezent".

„Mitul strămoşului – etnicişti şi cosmopoliţi"

Între miturile care au devenit în ultimul timp obiecte ale cercetării româneşti l-aş mai aminti pe cel propus de Vintilă Mihăilescu într-un „exerciţiu de etnoanaliză" intitulat Complexul strămoşului. El porneşte de la „două caracteristici ale formării naţiunii române: 1. Comunitatea naţională se constituie ca subiect al independenţei, nu al libertăţii". (Adică: „pentru populaţia românească, sfîşiată între marile imperii, ţelul nu a fost libertatea, ci independenţa... Construită pe valorile inde-

pendenţei, «fiinţa naţională» are astfel o constituţie înclinată spre frontierele independenţei sale – şi astfel mereu vulnerabilă la ameninţările, reale sau imaginare, ale acestor frontiere".) 2. Comunitatea naţională se constituie simultan ca subiect al modernităţii şi al tradiţionalităţii. (Adică: „paradoxala înlănţuire a «modernităţii» şi «tradiţiei» pare să fie trăită angoasant şi ambivalent, ciclotimic aproape. Ne-am permite să vorbim în acest caz de o angoasă de schimbare: pe de o parte, respectul tradiţionalist, adesea egolatric, faţă de strămoşesc – pînă şi creştinismul nostru nu este pur şi simplu «ortodox», ci «credinţă strămoşească»; pe de altă parte, revolta modernistă, adesea ireverenţioasă, faţă de icoanele «strămoşilor» şi căutîndu-şi idolii de regulă afară, în modele «acreditate» de modernitate. În ambele cazuri însă, fondul emoţional rămîne cel al unei trăiri angoasante a schimbării... ca are de regulă ceva din furia adolescentului mai mult decît din seninătatea maturului").

Am dat aceste lungi citate din dorinţa de a nu simplifica prea mult o interpretare plină de nuanţe a îndelungii polemici între „albii" şi „roşii" din trecut, protocroniştii şi sincroniştii din perioada comunistă, naţionalişti şi antinaţionalişti. Miturile ar fi (după opinia lui Vintilă Mihăilescu) în aceste cazuri „criterii de afiliere şi categorizare socială", iar „discursul mai mult mijloc decît scop", în orice caz „repertoriu de legitimare şi de construire a unor afiliaţii şi excluderi".

Dar, ca şi în celelalte cazuri de mituri politice, ele nu aparţin în exclusivitate societăţii româneşti. Dimpotrivă. Exemplul Ungariei, cu îndelunga polemică, reluată şi azi, între „urbani" şi „rurali", este cel mai la îndemînă. Dar nu singurul.

Mit şi realitate

Dacă „miturile au făcut Franţa", *după expresia lui Em. Le Roy Ladurie, citată de Raoul Girardet în* Mituri şi mitologii politice, *în aceeaşi măsură putem spune şi că miturile au făcut România. Ba chiar, uneori, aceleaşi mituri. Oricum, cele patru mari complexe mitice (Conspiraţia, Salvatorul, Vîrsta de Aur, Unitatea) cărora le sînt dedicate capitolele acestei cărţi au toate un loc important în imaginarul politic românesc.*

Nu-i desigur de mirare migrarea miturilor, mai ales într-o cultură atît de deschisă faţă de cea franceză cum este cultura românească. Nu-i desigur de mirare ca într-un stat-naţiune construit pe modelul centralismului francez mitul unităţii să ocupe între celelalte mituri politice un loc privilegiat. Ş.a.m.d. Unul din farmecele acestei cărţi pentru cititorul român va fi modul în care se va simţi implicat prin familiaritatea cu realităţi culturale, sociale sau politice.

Am stăruit asupra cercetării româneşti asupra mitologiei politice a comunismului pentru că, urmînd unui grav accident istoric ce a durat o jumătate de secol, un alt set de mituri s-a născut în această ţară, „depăşind" în acest fel paginile cărţii lui Raoul Girardet, intrînd însă în alte similitudini, cu miturile politice din ţările Europei Centrale şi de Est şi din spaţiul fostei Uniuni Sovietice.

Reîntorcîndu-ne însă la cartea lui Raoul Girardet, trebuie de la început menţionat că „profitul" pe termen lung al lecturii stă mai ales în sugestiile nebănuite pe care ea le oferă pentru înţelegerea societăţii, pentru istoria mentalităţilor, pentru istoria civilizaţiei.

Aş vrea să subliniez ambivalenţa stilistică, exactitatea şi sugestia, prin care sînt definite miturile politice, aceste construcţii fluide şi polimorfe ce exprimă mediat adîncul neliniştilor sociale. Astfel încît, în urma lecturii, cititorul rămîne cu întrebări care pot sau nu să găsească răspuns, dar care îi îmbogăţesc imaginea lumii în care trăim. Iată una dintre ele: cum de construcţia poliţiei secrete comuniste (Securitatea română, de pildă, aşa cum o ştim sau cum ne-o imaginăm) seamănă atît de bine cu „imaginea înspăimîntătoare a Organizaţiei a cărei însuşire de căpetenie este secretul", descrisă, cu mult înainte ca ea să existe, de miturile Conspiraţiei şi analizată cu subtilitate de Raoul Girardet în Mituri şi mitologii politice?

Gabriela Adameşteanu

În loc de introducere în imaginarul politic

Studiul a ceea ce e desemnat în mod obişnuit prin termenul ambiguu de istorie a ideilor politice nu a încetat, de mai multe generaţii, să suscite lucrări frumoase şi temeinice. Dincolo de diversitatea lor, dincolo de sistemele de valori, de referinţele şi interpretările cărora li se alătură, acestea prezintă totuşi o constantă ciudată: o încăpăţînată neîncredere în imaginar. Cu numai cîteva excepţii, şi aceste excepţii sînt recente, toate tind să restrîngă investigaţia doar la domeniul gîndirii organizate, raţional construite, logic conduse. Moştenire fără îndoială a acestei priorităţi pe care de aproape trei secole civilizaţia occidentală o acordă raţionalului, marile dezbateri, în care de-a lungul timpului s-au confruntat viziuni opuse asupra destinului cetăţilor, sînt percepute numai prin înfruntarea doctrinelor, prin interferenţa şi ciocnirea „sistemelor de gîndire". Complexitatea socială, dimensiunea colectivă nu sînt negate, se acceptă tot ceea ce în dezbaterile de idei este pasional, tot ceea ce este marcat de speranţă, de amintire, de fidelitate sau de refuz. Dar, în cele din urmă, întotdeauna, sau aproape întotdeauna analiza se reduce la examinarea unui anumit număr de opere teoretice, opere clasate în funcţie de ceea ce tradiţia le atribuie ca valoare atemporală, fiind vorba, mai presus de orice, de aprecierea unora în raport cu celelalte, de explicaţii, de comentarii, de interpretări. Tot ceea ce scapă formulărilor demonstrative, tot ceea ce vine din adîncurile secrete ale puterilor onirice este, de fapt, izgonit într-o zonă de umbră în care foarte puţini se hotărăsc să pătrundă. Visul nu e luat în considerare decît atunci cînd se exprimă în forma tradiţională a ceea ce numim utopie, adică a unui gen literar bine determinat, cu finalităţi

didactice clar afirmate, discurs supus unei ordini riguroase, şi lesne accesibil doar înţelegerii logice.

În acest eseu nu e vorba nicidecum de contestarea legitimităţii unui astfel de demers, demers, de altfel, paralel celui pe care s-au angajat şi pe care continuă să se angajeze istoria literaturii, istoria artei sau a ştiinţelor: pe el se sprijină ceea ce este esenţial în cunoaşterea şi înţelegerea întregii noastre moşteniri culturale. Mai mult decît atît, nu e vorba nici de ignorarea, nici de negarea importanţei adeseori decisive a impactului istoric al unor mari scrieri politice: dacă Locke, Rousseau, Montesquieu, Marx nu ar fi scris, dacă operele lor n-ar fi strălucit, n-ar fi sedus inteligenţele, n-ar fi suscitat adeziuni, e puţin probabil ca societăţile de la sfîrşitul secolului al XX-lea să se înfăţişeze privirii noastre aşa cum sînt ele acum. Paginile care urmează nu atestă în nici un fel dorinţa de punere în cauză. În realitate, în ceea ce au esenţial, ele nu implică decît un efort de lărgire a domeniului cvasiprofesional, care de mult timp i-a fost acceptat autorului. Responsabil cu studiul istoriei ideilor politice la Institutul de Studii Politice din Paris, cum putea el, trecînd în mod firesc de la studierea „sistemelor de gîndire" la cea a noutăţilor să nu abordeze acest domeniu necunoscut, ignorat, neglijat chiar de lumea pe care trebuia s-o evoce, lume a cărei prezenţă insistentă i-o aminteau atîtea fapte, atîtea texte? Situîndu-se în mod deliberat în afara spaţiului oferit curiozităţii şi cercetărilor de „istorie a ideilor", această lucrare a fost concepută şi trebuie înţeleasă deci ca o încercare de explorare a unei anumite forme a imaginarului, e vorba de imaginarul politic.

Faptul că, de curînd, moda stăpîneşte o anumită terminologie, un anumit tip de vocabular, riscă, poate, să facă oarecum suspectă importanţa atribuită problematicii abordate. Există însă atîtea relatări, atîtea apeluri, atîtea anunţuri profetice ce scapă oricărei raţionalităţi aparente, dar de care cultura noastră politică este încă profund marcată. E limpede, e de o evidenţă incontestabilă faptul că bulversările politice din ultimele două secole ale istoriei europene au fost însoţite mereu de o uimitoare efervescenţă mitologică: denunţarea unei conspiraţii malefice tinzînd să supună popoarele dominaţiei forţelor obscure şi perverse; imagini ale unei Vîrste de aur pierdute, a cărei fericire se cuvine s-o regăsim, sau ale unei Revoluţii salvatoare ce ar permite umanităţii să intre în ultima fază a istoriei sale şi i-ar

asigura pentru totdeauna domnia dreptăţii; apelul la stăpînul salvator, restaurator al ordinii sau realizator al unei noi măreţii colective. Această listă recapitulativă e departe de a fi închisă.

Unele dintre aceste teme, prezentate într-o manieră mai mult sau mai puţin discretă, pot fi întîlnite în planul secund al cîtorva dintre marile construcţii doctrinale ale secolului trecut, chiar şi printre cele care îşi revendică în mod insistent rigoarea demonstraţiei şi caracterul ştiinţific al postulatelor lor. Aceasta este, fără îndoială, sursa şi explicaţia puterii lor de seducţie: care ar fi fost destinul istoric al unui marxism căruia i s-ar fi suprimat apelul profetic şi viziunea mesianică, fiind redus doar la datele unui sistem conceptual şi al unei metode de analiză? Dar milenarismul revoluţionar, nostalgiile paseiste, cultul personalităţii carismatice, obsesiile malefice pot de asemenea să fie prezentate sub o formă mai apropiată sau mai directă. Atunci se impune mitul prin tot ceea ce-l particularizează, constituindu-se el însuşi într-o credinţă coerentă şi completă. În asemenea condiţii, el nu-şi mai revendică nici o altă legitimitate în afara propriei sale afirmări, nici o altă logică decît cea a dezvoltării sale libere. Şi, fără îndoială, oricare ar fi situaţia, experienţa arată că fiecare dintre aceste „constelaţii" mitologice poate răsări din cele mai îndepărtate puncte ale orizontului politic, poate fi aşezată „la dreapta" şi „la stînga"; după opţiunea momentului. Să ne gîndim doar la constanta ubicuitate a temei Conspiraţiei evreieşti sau la legendarul Om providenţial. Nu-i mai puţin adevărat că dincolo de delimitările pe care ne-am obişnuit să le considerăm decisive, sîntem în prezenţa unor ansambluri structurale de o reală omogenitate şi de o specificitate constantă. Rolurile atribuite acestora au putut varia, în timp şi în spaţiu, în funcţie de vicisitudinile dezbaterilor ideologice sau ale luptelor partizane. În cadrul fiecăruia, factorii de permanenţă şi de identitate rămîn totuşi uşor decelabili, atît la nivelul limbajului, cît şi la acela al imaginilor, atît la nivelul simbolurilor, cît şi la acela al rezonanţelor afective.

Acordînd prioritate realităţii franceze, menţinîndu-se între limitele cronologice ale ultimelor două secole, acest eseu îşi propune să studieze îndeaproape patru dintre aceste „mari ansambluri" mitologice: Conspiraţia, Vîrsta de aur, Salvatorul, Unitatea.

E un demers riscant totuşi, jalonat de numeroase piedici, stînjenit de obstacole neobişnuite...

Primul dintre ele, cel mai evident, dar nu şi cel mai puţin redutabil, este de natură lexicală[1]. Ţinînd cont de numeroasele interpretări pe care i le conferă limbajul comun, însuşi termenul de mit e învăluit într-un echivoc persistent. Pentru antropologi şi pentru istoricii sacrului, mitul trebuie conceput ca o povestire, povestire ce se referă la trecut („În vremurile acelea...", „A fost odată..."), dar care păstrează în prezent o valoare eminamente explicativă în măsura în care clarifică şi justifică anumite peripeţii ale destinului uman sau unele forme de organizare socială. „Mitul, scrie Mircea Eliade[2], povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al începuturilor. Altfel zis, mitul povesteşte cum s-a născut o realitate, fie că e vorba de realitatea totală, cosmosul, sau numai de un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituţie..." Pentru alţii[3], în schimb, noţiunea de mit se confundă cu cea de mistificare: iluzie, fantasmă sau camuflaj; mitul alterează datele observaţiei experimentale şi contrazice regulile raţionamentului logic; se interpune ca un ecran între adevărul faptelor şi exigenţele cunoaşterii. Pentru alţii, în sfîrşit, cititori ai lui Georges Sorel şi ai *Reflecţiilor asupra violenţei*, mitul este în mod esenţial perceput prin funcţia sa de însufleţire creatoare: „ansamblu de imagini motrice", după formula lui Sorel, el este un apel la mişcare, o incitare la acţiune şi apare, în cele din urmă, ca un stimulator al unor energii de o putere excepţională.

Fiecare dintre aceste formulări pare să corespundă efectiv unora dintre principalele aspecte ale mitului politic, aşa cum acesta se înscrie în istoria timpului nostru. Totuşi, nici una nu pare a fi capabilă să-i epuizeze sau să-i contureze conţinutul. Mitul politic înseamnă multă fabulaţie, este deformare sau interpretare ce recuză în mod obiectiv realul. Dar, deşi e o legendă, e adevărat că el exercită şi o funcţie explicativă, furnizînd un anumit număr de chei pentru înţelegerea prezentului, constituind o grilă care pare a ordona haosul tulburător al faptelor şi evenimentelor. De asemenea, e adevărat că acest rol explicativ e dublat de un rol mobilizator: prin tot ceea ce vehiculează ca dinamism profetic, mitul deţine un rol important în originea cruciadelor sau a revoluţiilor. În fond, orice mitologie politică

se dezvoltă pe fiecare din aceste planuri, în funcţie de cele trei dimensiuni pe care ea şi le structurează şi pe care le afirmă... De unde şi necesitatea unei percepţii globale care, fără a ignora fiecare din aceste trei dimensiuni, să permită a le regăsi pe toate în conjuncţia şi în unitatea lor. De unde, mai ales, necesitatea de a lua în considerare ceea ce este singular într-o realitate psihologică de o specificitate evidentă. Căci, fără îndoială, aici, cu mult mai mult decît în disputele terminologice, analiza riscă să se rătăcească în incertitudinile şi ocolişurile unei lumi prost explorate. Faţă de toţi cei care au încercat să le studieze şi dincolo de marea diversitate a tematicii lor, manifestările imaginarului mitic evidenţiază, într-adevăr, unele trăsături comune. Altfel spus, aceste manifestări ţin de un anume tip de discurs sau, dacă vreţi, de modalităţile originale de expresie, care sînt, fără îndoială, tot atît de îndepărtate de construcţia retorică, pe cît poate fi şi limbajul muzical de structurile enunţului verbal. A nu ţine seama de acest lucru, oricît de dificilă ar putea fi, uneori, înţelegerea, ar însemna să-ţi interzici orice posibilitate de apropiere.

În acest sens, înainte de toate se impune a ne referi la analogia ce poate fi stabilită în mod legitim între demersul mitic şi cel al visului. Ca şi visul, mitul se organizează într-o succesiune, mai bine zis într-o dinamică a imaginilor şi, mai mult decît în cazul visului, în el nu s-ar putea disocia componentele acestei dinamici: ele se înlănţuie, se nasc unele din altele, trimit unele la altele, îşi răspund, se confundă; printr-un joc complicat de asocieri vizuale, aceeaşi mişcare care le face vizibile le conduce spre o cu totul altă direcţie. Ca şi visul, mitul nu poate fi delimitat, definit, închis într-un contur precis decît în urma unei operaţii de conceptualizare, în mod obligatoriu reducţioniste, care riscă întotdeauna să-l falsifice sau să ne dea doar o versiune sărăcită, mutilată, amputată a bogăţiei şi complexităţii sale. Claude Lévi-Strauss[4] nu pierde ocazia să ne reamintească: ar însemna să ignorăm cu totul natura realităţii mitice dacă am încerca să aplicăm în studiul său principiile analizei carteziene, adică acelea ale descompunerii în părţi distincte, ale divizării succesive şi ale numerotării. „Nu există, scrie el, o limită în analiza mitică, o unitate secretă care poate fi înţeleasă în urma unei acţiuni de fărîmiţare. Temele se dublează la infinit, credem că au fost

despărţite unele de altele şi că pot fi menţinute separate doar pentru a constata că se reunesc din pricina unor afinităţi neprevăzute:..."

În această privinţă, miturile politice ale societăţilor contemporane nu se deosebesc deloc de marile mituri sacre ale societăţilor tradiţionale. Le caracterizează o aceeaşi fluiditate esenţială şi aceleaşi contururi imprecise. Acestea se suprapun, se întrepătrund, se pierd uneori unul în altul. O reţea subtilă şi totodată puternică de relaţii de complementaritate menţine între ele legături, spaţii de tranzit şi interferenţe. Se trece de la nostalgia trecutelor vîrste de aur la aşteptarea şi la profeţia resurecţiei lor. Foarte rar, întîlnim situaţia inversă, aceea în care mesianismele revoluţionare nu-şi făuresc imaginea viitorului, împrumutînd imagini şi referinţe din trecut. Pe de altă parte, se trece repede de la denunţarea comploturilor malefice la chemarea salvatorului, a conducătorului ce va mîntui; acestuia îi revine misiunea de a înlătura din cetate forţele distrugătoare care pretind a-şi extinde dominaţia.

Asemenea mitului religios, mitul politic este în mod fundamental polimorf: trebuie să înţelegem prin aceasta că o aceeaşi serie de imagini onirice poate fi vehiculată de mituri în aparenţă dintre cele mai diverse; de asemenea, trebuie să înţelegem că un acelaşi mit este capabil să producă rezonanţe multiple şi nu mai puţine semnificaţii.

Semnificaţii nu numai complementare, dar şi adesea opuse. Nu există nici un explorator al imaginarului să nu insiste asupra acestei dialectici a contrariilor ce pare să impună o altă trăsătură specifică majoră: polimorf, mitul este deopotrivă ambivalent. De pildă, trebuie de citit admirabila serie de lucrări pe care Gaston Bachelard le-a consacrat reprezentărilor psihologice ale principalelor elemente naturale[5], şi îndeosebi, poate, *Pămîntul şi reveriile repaosului*, pentru a vedea funcţionînd fenomenul în toată diversitatea sa tematică. Vis al refugiului, al adăpostului, al siguranţei, casa poate deveni imaginea unei temniţe, simbolul opresiunii prin încarcerare, al înmormîntării, ba chiar al mormîntului. Şarpele este, în acelaşi timp, ceva dezgustător, promisiune a fecundităţii şi instrument de seducţie. Rădăcina care absoarbe sevele pămîntului pentru a le urca la cer este percepută simultan ca forţă vitală şi ca forţă a întunericului... Posibilităţile mitului de a inversa nu fac decît să răspundă reversibilităţii imaginilor, a simbolurilor, a metaforelor.

Mitul politic nu este o excepţie de la această regulă. Însăşi tema conspiraţiei nu este în mod obligatoriu însoţită numai de conotaţii negative: imaginea complotului demoniac are drept contrapondere pe aceea a sfintei conjuraţii. Dacă există o umbră ameninţătoare, există şi o umbră protectoare şi Fiii luminii caută adesea noaptea pentru a lupta. Numai complotul ar putea să dejoace complotul. Secretul, masca, taina iniţiatică, comunitatea celor demni de încredere, acţiunea ocultă, tot ceea ce este denunţat şi inspiră teamă altuia dobîndeşte, cînd se opune acestuia, o înfăţişare atrăgătoare... Dubla legendă pe care, de asemenea, în mod obligatoriu o creează imaginarul în jurul prezenţei sau al memoriei Eroului istoric atestă un fenomen asemănător. Legenda de aur sau legenda întunecată, veneraţia sau execraţia sînt alimentate de aceleaşi fapte, se dezvoltă pornind de la aceleaşi evenimente. Între cele două versiuni, între Napoleon cel Mare şi Căpcăunul din Corsica nu există decît opoziţia lumină-umbră: din aureola gloriei sau din întunericul unor umbre sinistre se dezvăluie în cele din urmă acelaşi profil. Originea sa stranie, ascensiunea rapidă, amploarea dezastrelor e tot ceea ce într-un caz contribuie la modelarea imaginii măreţiei sale, în celălalt caz îi marchează infamia. Referinţele tematice sînt aceleaşi, dar tonalităţile afective şi morale sînt deodată inversate.

Dincolo de ambivalenţă, dincolo de fluiditate, există totuşi ceea ce avem dreptul să numim o logică – un anume fel de logică – a discursului mitic. Acesta, într-adevăr, nu depinde nici de ceea ce este neprevăzut, nici de arbitrar. Aşa cum imaginile pe care le proiectează visele noastre se mişcă mereu într-un cerc strîmt, fiind supuse unor legi – destul de uşor de definit, de altfel – ce ţin de repetiţii şi asocieri, la fel şi mecanismele combinatorii ale imaginaţiei colective par a nu avea la dispoziţie decît un număr relativ limitat de formule. Capacitatea de înnoire a creativităţii mitice este, de fapt, mult mai restrînsă decît ne fac să credem aparenţele. Dacă mitul este polimorf, dacă el constituie o realitate ambiguă şi instabilă, el îşi află echivalentul unei coerenţe în regulile de care pare a ţine însuşi demersul său. Acest demers este reprezentat (şi o prezintă efectiv) de o succesiune sau de o combinaţie de imagini. Dar nici această succesiune, nici această combinaţie nu se sustrag unei anumite forme de ordonare organică. Ele sînt inserate într-un sistem, se înscriu într-o „sintaxă", pentru a relua formula

lui Claude Lévi-Strauss: cu alte cuvinte, elementele ce construiesc povestirea sînt grupate în serii identice, sînt structurate în asociaţii permanente. Astfel, motivul Salvatorului, al conducătorului providenţial apare întotdeauna asociat simbolurilor purificării: eroul care mîntuie e cel care eliberează, retează legăturile, zdrobeşte monştrii, face să dea înapoi forţele răului. E întotdeauna asociat luminii – aurul, soarele urcînd pe cer, strălucirea privirii – şi verticalului – spada, sceptrul, arborele secular, muntele sacru. De asemenea, motivul conspiraţiei malefice va fi pus întotdeauna în relaţie cu o simbolistică a murdăriei: cel care complotează trăieşte în duhori întunecate; asimilat animalelor scîrboase, se tîrăşte şi se furişează; vîscos sau tentacular, răspîndeşte otrava şi infecţia...

Iată deci o ultimă trăsătură specifică a povestirii mitice: aceasta îşi transcrie şi îşi transmite mesajul într-un cod pe care sîntem îndreptăţiţi să-l considerăm ca neschimbător în ansamblul său. Pentru analist acest lucru nu poate să nu capete o importanţă deosebită, întrucît dintr-o dată devine evident faptul că un astfel de mesaj va putea fi decriptat numai aplicînd aceeaşi grilă. Fără îndoială, trebuie să ţinem seama de caracterul deosebit al acestei „sintaxe" asociative, aşa cum se impune să ţinem seama de complexul psihic în care ea se înscrie. Aşa cum Freud se sprijină în interpretarea visului pe „angrenajele speciale" descoperite în procesul său, pe „relaţiile intime" stabilite între elementele aparent incoerente care compun visul, tot aşa experienţa recunoscută a unei logici a imaginarului reprezintă şansa unei prime achiziţii oferite inteligenţei critice, a unei prime posibilităţi de lectură oferite voinţei de înţelegere obiectivă. Celui care a avut curajul să pătrundă în acest labirint deconcertant pe care îl constituie realitatea mitică, aceasta îi oferă fie şi numai promisiunea unui fir conducător. Problema e, desigur, să ştii cum să-l foloseşti, cum să te agăţi de el.

„E o problemă dificilă care cere să fie tratată prin ea însăşi şi după o metodă specială". Remarcabil poate prin prudenţa sa, dar cam vag în conţinutul său pozitiv, acest avertisment al lui Durkheim se referă tocmai la studiul imaginarului mitologic. În mod evident, acesta capătă un sens cu totul deosebit şi, în realitate, puţin încurajator, atunci cînd cel care se încumetă la o astfel de aventură este un istoric, format numai prin metodele disciplinei

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

sale, fiind deci insuficient pregătit pentru explorările nesigure, făcute dincolo de teritoriul său obişnuit. Fără îndoială, cel puţin în ceea ce-l priveşte pe autorul acestui eseu, două scrieri majore, a căror originalitate s-a păstrat intactă îi stau în faţă, fiind susceptibile să joace deopotrivă rolul de model şi de ghid: sînt cele – deja citate – ale lui Gaston Bachelard şi Claude Lévi-Strauss. Menţionarea acestor scrieri, apropierea de ele încă din primele pagini ale acestui volum nu sînt, în cazul de faţă, deloc întîmplătoare. Deşi au fost citite la date diferite, şi pot să apară deja cam învechite, amîndouă se află la originea acestei cărţi. Ele au dat primul impuls, au trezit o nouă curiozitate, au incitat la un nou tip de cercetare. Pentru concilierea, combinarea şi, poate, şi pentru corectarea uneia prin cealaltă, a plasticităţii poetice a lui Bachelard şi a rigorii analitice a lui Lévi-Strauss, a restituirii metodice a construcţiei logice, ambiţia a străbătut un drum lung pînă a găsit o formulă definitivă. Aceasta poate părea excesivă, dar nu poate fi ţinută sub tăcere... Nu trebuie apreciată decît ca o declaraţie de intenţie. Nici Gaston Bachelard, nici Claude Lévi-Strauss nu s-au situat în interiorul timpului istoric, între limitele unui spaţiu cronologic măsurat şi datat. De altfel, nici unul, nici altul nu s-au apropiat de această dimensiune a imaginarului, dimensiunea politică, adică subiectul nostru. Acestor remarcabili deschizători de drumuri trebuie să le definim modalităţile de adaptare a datelor studiului lor la o realitate pe care au neglijat-o amîndoi.

Recunoaştem cu plăcere că răspunsurile la această problemă, într-adevăr „dificilă", au fost împrumutate din recenta carte, pe cît de stimulatoare încă pe atît de puţin folosită, a lui Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*. (De altfel, trebuie oare să remarcăm faptul că, deşi e orientat spre o perspectivă cu totul diferită de a noastră, avînd un caracter anistoric, studiul lui Gilbert Durand se situează, practic, sub aceleaşi auspicii, la intersecţia aceloraşi influenţe?...) Demersul propus se prezintă ca o metodă comparativă şi este esenţialmente pragmatic. În ceea ce priveşte subiectul nostru, acest demers ne va conduce în primul rînd la conturarea a ceea ce Gilbert Durand numeşte „constelaţii mitologice", adică ansambluri mitologice ce ţin de o aceeaşi temă, adunate în jurul aceluiaşi nucleu central. (Prezenta lucrare este organizată tocmai în funcţie de aceste patru „constelaţii"). În interiorul acestor ansambluri, se cuvine, într-o a doua etapă,

a pune în lumină reţeaua de corelaţii existente, a întocmi într-un alt mod tabloul liniilor de convergenţă şi al similitudinilor. Dincolo de variante, de diversitatea formulărilor posibile, adică dincolo de contradicţiile aparente, va apărea astfel ceea ce s-ar putea considera a fi structurile fundamentale ale realităţii mitice, construite pornindu-se de la aceleaşi scheme conducătoare, în jurul aceloraşi arhetipuri, din aceleaşi imagini şi din aceleaşi simboluri. Există şi un ultim demers, cînd se va pune problema interpretărilor. Atunci, se pare, trebuie chemată şi repusă în toate drepturile sale istoria – istoria faptelor sociale şi a mentalităţilor colective. De asemenea, ea trebuie chemată, cel puţin aşa credem noi, să furnizeze un element nou de înţelegere, să lumineze în alt chip lucrurile, fapt mult timp şi deseori neglijat.

Nu putem totuşi ignora faptul că această intervenţie riscă, prin însuşi principiul său, să provoace anumite nelinişti, să suscite cel puţin nişte nedumeriri. În mod inevitabil dependent de legile analizei mitologice, obligat prin aceasta să acorde privilegii factorilor de convergenţă şi de permanenţă, istoricul nu va fi oare condus, la rîndul său, spre ocultarea sau înlăturarea acelor diferenţieri ce ţin de epocă, de loc, de împrejurare, altfel spus să ajungă în cele din urmă să trădeze ceea ce poate apărea esenţial în vocaţia sa? Nu trebuie să considerăm drept antiistoric prin definiţie un demers care tinde, explicit sau implicit, să reducă la atemporalitate faptele pe care şi le propune să le studieze? Ce se poate spune despre o ştiinţă a trecutului care nu s-ar mai limita să-şi plaseze cu prioritate datele în perspectiva duratei, adică a evoluţiei şi a schimbării, care, pe de altă parte, nu s-ar limita să le perceapă în ceea ce ele au specific, adică localizate, repuse în contextul lor cronologic şi în spaţiul lor geografic şi social? De pildă, a asimila, cum o face istoricul american Norman Cohn, în ultimele pagini din *Fanaticii Apocalipsei*, instituirea regimului nazist cu marile puseuri mesianice de la sfîrşitul Evului Mediu poate, fără îndoială, contribui la punerea sub o lumină sugestivă şi a unui fenomen, şi a celuilalt[7]. Dar nu înseamnă şi a risca să-l pui pe fiecare alături de ceea ce îl face unic din punct de vedere istoric, să-i ignori sau să-i falsifici originalitatea şi, poate, însuşi adevărul său esenţial?

Întrebări sau avertizări, aceste observaţii au totuşi meritul de a face apel la respectarea unei elementare prudenţe. În ce priveşte acest eseu – fiind, de altfel, conştienţi de limitele competenţei noastre –, credem că el

a ţinut întru totul seama de această prudenţă, reducînd cîmpul observaţiilor la ultimele două secole din istoria ideilor: ele pot în mod firesc să apară istoricului mentalităţilor şi al sensibilităţii politice drept un fel de prag, sau un palier cultural, realizînd în alt mod o unitate cronologică, cu frontierele bine definite, căreia avem dreptul să-i evidenţiem coerenţa şi continuitatea. În rest, pe un plan mai general, dimpotrivă, avem dreptul să susţinem că apelul la istorie apare cu atît mai legitim cu cît studiul imaginarului mitologic este, într-adevăr, prea des închis în formularea unei tematici abstracte, scutită de orice apreciere referitoare la circumstanţă şi loc. Aceste mari puseuri de efervescenţă onirică, care, în ultimele două secole, au marcat atît de frecvent mentalităţile politice, ţin în mod cert de vocaţia istoricului de a le plasa în evoluţia generală a unei societăţi sau a unei civilizaţii. Lui îi revine misiunea să le pună în relaţie cu un fenomen sau altul, de ruptură sau de mutaţie, cu o criză sau alta, de natură politică, economică sau socială. Lui îi revine, de asemenea, să cerceteze care grupuri şi care medii au fost focarele privilegiate. Îi revine şi misiunea de a le urmări în dezvoltarea sau în declinul lor, de a le restitui, în toată complexitatea ei resimţită concret, puterea fascinaţiei. Studiul viselor unei societăţi constituie, pentru cunoaşterea sa, un instrument de analiză căruia nu-i poate fi neglijată eficienţa, şi pune, într-adevăr, într-o lumină defavorabilă postulatele teoretice din pricina cărora istoricul îşi interzice o metodă de cercetare, o formă sau alta de investigaţie. A te situa la intersecţia celor două discipline, a încerca să le îmbogăţeşti pe fiecare prin confruntarea lor mutuală nu înseamnă, de fapt, a face un lucru foarte îndrăzneţ.

Persistă o altă ameninţare – sau o altă ispită –, şi mai redutabilă, în orice caz mai insidioasă. Aceleaşi structuri mitice, aşa cum am spus, sînt susceptibile de a fi găsite în planul secund al unor sisteme ideologice, care sînt, din punct de vedere politic, dintre cele mai diverse, adică dintre cele mai contradictorii. Nu există riscul real, pentru acela care se vrea sensibil mai ales la vocabularul imaginilor, la succesiunea reprezentărilor onirice, ca aceste diferenţe sau contradicţii să dispară, să fie uitate sau neglijate? Vom încerca să arătăm, de pildă, cum, în secolul nostru, denunţarea conspiraţiei evreieşti este alimentată de aceleaşi teme, de aceleaşi fantasme, de aceleaşi obsesii, ca şi denunţarea complotului iezuiţilor. Această identitate

structurală, oricît de importantă ar fi, trebuie oare să ducă la neglijarea faptului că cele două construcţii mitologice ocupă un loc fundamental diferit în ansamblul sistemului ideologic francez, în dezbaterile şi în confruntările sale? De asemenea, în opoziţie cu valorile, caracterizate prin mai multă noblețe, mai multă fericire, mai multă fraternitate, o anumită imagine a vechii Franţe, întreţinută de şcoala tradiţionalistă, poate fi pe bună dreptate apropiată şi de unele dintre aspiraţiile ecologice contemporane, mai mult decît de modelul Cetăţii antice atît de des evocat prin filiaţie rousseauistă. E de la sine înţeles totuşi că, în acest caz, la nivelul speculaţiei doctrinale, ca şi la acela al proiectului instituţional, un acelaşi sistem de organizare mitică nu conduce în mod obligatoriu la o viziune identică a sistemului politic ce va fi întemeiat sau la ordinea socială ce va fi instaurată. Pe scurt, a-i recunoaşte imaginarului locul său nu înseamnă deloc a-i subordona în totalitate cîmpul analizei. Focalizarea atenţiei asupra fenomenelor de natură mitică, anticipă, prin ea însăşi, efecte reductive pe care am greşi dacă nu le-am semnala. Constatarea are valoarea unui avertisment. Nu e sigur că însuşi autorul acestor pagini să-l fi luat întru totul în seamă.

La urma urmelor, această acţiune paradoxală de a transcrie iraţionalul în limbajul inteligibilului nu ascunde faptul că rezultatele unei astfel de investigaţii riscă să apară incerte, parţiale şi incomplete. Realitatea mitică, prin unele din aspectele sale, va scăpa întotdeauna celei mai subtile şi mai riguroase analize. E o speranţă bineînţeles deşartă de a pretinde că ai depăşit definitiv opoziţia dintre raţional şi imaginar. Sîntem plasaţi într-un domeniu unde cunoaşterea adevărată nu poate fi decît de ordin existenţial: numai cei care trăiesc mitul în deplină credinţă, cu tot sufletul şi cu toată sensibilitatea, s-ar putea afla în situaţia de a-i exprima realitatea profundă. Văzut din exterior, examinat doar printr-o observaţie obiectivă, mitul riscă să nu mai ofere decît o imagine fosilizată, descărnată, asemenea unei planşe anatomice, despuiată de toate misterele vieţii, asemenea cenuşii răcite din vatră. Între datele experienţei dobîndite printr-o trăire interioară şi acelea obţinute prin distanţarea critică, hiatusul se menţine, chiar dacă poate fi redus, chiar dacă totuşi ne iluzionăm a-l putea înlătura cu totul. Mitul nu poate fi înţeles decît dacă este intens trăit, dar ceea ce este trăit nu permite a fi apreciat în mod obiectiv. Obiect de studiu, el tinde, în compensaţie, să

se fixeze într-o succesiune de date statistice, tinde, de asemenea, să se golească de conţinutul său emoţional, adică de ceea ce este esenţial în el.

E o constatare decepţionantă în condiţiile de faţă, dar care poate aduce istoricului, chiar în momentul în care acesta se crede autorizat să pună în valoare acţiunea sa legitimă şi de neînlocuit, o foarte binevenită lecţie de modestie. În dorinţa de a cunoaşte şi de a înţelege desfăşurarea în timp a aventurii umane, nu e, la urma urmelor, inutil ca el să-şi amintească faptul că se află în faţa unor uşi pe care nu le va putea niciodată forţa, că sînt praguri peste care nu va putea niciodată trece...

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONSPIRAŢIA

TREI POVESTIRI

Sîntem la Praga, spre mijlocul secolului al XIX-lea, printre mormintele îngrămădite ale vechiului cimitir evreiesc. În curînd va bate miezul nopţii, liniştea se va lăsa peste oraş, întunericul e din ce în ce mai mare. Porţile cimitirului sînt întredeschise, umbre se strecoară, îmbrăcate în mantii lungi, apoi se adună în jurul unei pietre tombale. Sînt reprezentanţii a douăsprezece triburi ale lui Israel, care, conform unui obicei milenar, trebuie ca în fiecare secol să se sfătuiască în taină în legătură cu mijloacele ce vor fi folosite pentru asigurarea gloriei supreme Poporului Ales. Cineva, cel mai în vîrstă, cel mai venerabil, ia cuvîntul:

> Fraţii noştri au lăsat moştenire aleşilor lui Israel datoria de a se întîlni o dată în fiecare secol în jurul mormîntului Marelui Maestru Caleb, sfîntul rabin Simion-Ben-Jhuda, a cărui înţelepciune transmite aleşilor din fiecare generaţie puterea asupra întregului pămînt şi autoritatea asupra tuturor urmaşilor lui Israel. De optsprezece secole durează războiul lui Israel cu această putere care fusese promisă lui Abraham, dar care i-a fost furată de Cruce. Călcat în picioare, umilit de duşmani, mereu sub ameninţarea morţii, a persecuţiei, a răpirilor şi violurilor, poporul lui Israel a fost strivit; şi s-a risipit pe tot pămîntul, de aceea tot pămîntul trebuie să fie al său...

Originea acestei povestiri trebuie căutată într-un capitol al unui roman mediocru, publicat la Berlin în 1868, sub titlul *Biarritz* şi semnat cu pseudonimul Sir John Retcliffe (în realitate, e vorba de un funcţionar concediat din serviciile de poştă prusace, care se numea Goedsche). După ce a apărut în diverse publicaţii din Europa de Est, episodul, desprins din contextul romanului, ajunge la publicul francez în anii de după 1880. Un număr din „Contemporain" din iulie 1881 prezintă scena cimitirului evreiesc din Praga drept un fapt veridic, devenit cunoscut graţie mărturiei unui foarte onorabil şi adevărat diplomat britanic, cu numele uşor deformat, Sir John Readclif. În vreme ce în versiunea veche se arăta că fiecare din reprezentanţii celor douăsprezece triburi ale lui Israel lua cuvîntul, ceea ce spuneau ei acum era topit într-un singur discurs. „Discursul rabinului" poate fi găsit sub aceeaşi formă în Franţa, în lucrarea lui François Bournaud, *Evreii, contemporanii noştri*, publicată în 1896 şi care a cunoscut pînă în preajma primului război mondial o difuzare internaţională din ce în ce mai largă. A trebuit să se aştepte pînă în 1933, pînă la apariţia primei ediţii suedeze pentru a vedea anunţată în introducere moartea lui Sir John, care ar fi fost victima unui asasinat misterios.[8]

Interesul mare suscitat de text este, de altfel, pe măsura dezvăluirilor pe care le face. De fapt, nu e vorba decît de anunţarea unui plan bine pus la punct, bine articulat, de cucerire şi de aservire a lumii. „Optsprezece secole au aparţinut duşmanilor noştri, proclamă rabinul în cimitirul din Praga; acest secol şi secolele viitoare trebuie să ne aparţină nouă, poporului lui Israel, şi în mod sigur ne vor aparţine." Lupta se poartă pe plan economic, politic, social, religios. Vor fi utilizate toate strategiile, speculaţia financiară, acapararea puterii guvernamentale, acapararea educaţiei şi informaţiei. Însăşi evoluţia de ansamblu a instituţiilor şi moravurilor, acţiunile de concentrare a capitalurilor, ca şi dezvoltarea presei sau progresul ştiinţei medicale, vor contribui la triumful acestei speranţe: „Noi vom dicta lumii în ce să creadă, ce trebuie să cinstească, ce trebuie să blesteme (...) Totul să fie înţeles, reţinut, toate aceste principii să fie însuşite de fiecare urmaş al lui Israel. Atunci puterea noastră va creşte ca un copac uriaş ale cărui ramuri vor oferi fructele numite bogăţie, bucurie, putere drept răsplată pentru această

existenţă cumplită, care, vreme de secole, a fost unica soartă a poporului lui Israel". Cu această promisiune se încheie profeţia pe care bătrînul rabin a făcut-o în faţa supuşilor săi.

... Altă povestire, alt decor. O stradă pustie la Paris, în 1931, o dimineaţă cenuşie de octombrie. Faţada unei case obişnuite, „străpunsă de două ferestre încadrate de bare metalice masive", o curte îngustă întunecată, spre care se deschide o cameră mare, pardosită cu dale. Un mobilier sărăcăcios şi mohorît, cîteva scaune, o masă, etajere din lemn înnegrit, în mijlocul cărora se află un glob terestru mare, „cu diametrul de aproximativ patru picioare, aşezat pe un suport de stejar masiv": „Se puteau remarca pe acest glob o mulţime de cruciuliţe roşii diseminate pe întreg pămîntul, de la nord la sud, de la răsărit la apus, de la ţările cele mai sălbatice, de la insulele cele mai îndepărtate, pînă la statele cele mai civilizate, pînă în Franţa, neexistînd nici o zonă în care mai multe locuri să nu fie marcate de aceste cruciuliţe care, desigur, serveau drept repere." Acesta este cadrul auster în care, din primele capitole ale *Evreului rătăcitor*, Eugène Sue aduce în prim plan personajele principale ale romanului publicat în foileton în ajunul revoluţiei de la 1848, şi ale cărui episoade au ocupat luni întregi coloanele din „Journal des Debats". Primul personaj, aplecat asupra mesei de lucru, este un bătrîn cu „mască lividă", îmbrăcat într-o redingotă veche, ponosită şi jerpelită, cu gulerul slinos. Umil, el prezintă interlocutorului său, un bărbat tînăr, cu privire scrutătoare, cu aer de superioritate, un teanc de mesaje, venite din toate colţurile lumii. Dictate de o voce seacă, răspunsurile sînt imediat transcrise într-un limbaj cifrat:

> Don Ramón Olivares confirmă primirea de la Cadix a scrisorii numărul 19, va proceda întocmai şi va nega orice participare la răpire.
> – Bine, o dăm la o parte...
> – Domnul Spindler trimite de la Namur raportul despre domnul Ardouin.
> – Asta o s-o analizăm...
> – Ardouin trimite din acelaşi oraş raportul secret despre domnul Spindler.
> – O să analizăm.
> – Doctorul Van Ostadt, din acelaşi oraş, trimite o notă confidenţială despre domnii Spindler şi Ardouin.

– O să le comparăm. Continuă.
– Contele Malfieri din Torino anunţă că donaţia de trei sute de mii de dolari a fost aprobată.
– Să-l prevenim pe Duplessis... Mai departe.

Dialogul continuă, părînd din ce în ce mai misterios şi mai ameninţător:

– *Negustorul* anunţă că *funcţionarul* este pe punctul de a trimite *bancherul să dea socoteală* celui îndreptăţit...
După ce a accentuat aceste cuvinte într-un mod cu totul deosebit, Rodin spuse şefului său:
– Înţelegeţi?
– Perfect, spuse acesta tresărind. Sînt formulele convenite. Mai departe...
– Dar *funcţionarul*, reluă secretarul, mai are o reţinere.
După un moment de tăcere, cînd figura i se crispă, şeful lui Rodin reluă:
– Să se acţioneze în continuare asupra imaginaţiei *funcţionarului* prin tăcere şi izolare, apoi să fie pus să citească încă o dată lista cazurilor în care regicidul este autorizat şi iertat... Continuă [...].
– De trei ani încoace, două servitoare ale lui Ambrosius, care au fost trimise în această parohie de munte din Valais, au dispărut fără să se ştie ce s-a întîmplat cu ele. O a treia a avut, de curînd, aceeaşi soartă. Protestanţii din ţinut se înfurie, vorbesc de crimă, de întîmplări înspăimîntătoare.
– Pînă la o dovadă clară, completă a faptei, să fie apărat de aceste calomnii infame de un grup care să nu cedeze în faţa născocirilor celor mai monstruoase... Continuă [...].
– Haussmann anunţă că dansatoarea franceză Albertine Ducornet este amanta prinţului regent; ea are asupra lui o influenţă totală; prin ea deci s-ar putea realiza, în mod sigur, ceea ce se pregăteşte; dar această Albertine este şi ea influenţată de iubitul ei, condamnat în Franţa pentru escrocherie, şi nu face nimic fără să se sfătuiască cu el...
– Să i se dea ordin lui Haussmann să-l contacteze pe acest bărbat; dacă pretenţiile sale sînt rezonabile, să-i fie acceptate; să se obţină informaţii dacă această dansatoare are rude la Paris...

În ce-i priveşte pe cei doi care, în liniştea unei locuinţe pariziene modeste hotărăsc astfel viaţa şi dispun astfel de bunurile contemporanilor lor,

care grăbesc deciziile guvernamentale şi succesiunile la tron, care-şi extind supravegherea de la Pacific pînă în bătrîna Europă, cititorul lui Eugène Sue află ce este la originea extraordinarei lor puteri: este puterea Societăţii lui Isus; numeroasele cruciuliţe roşii de pe meridianele şi paralelele acelui glob aflat în locul lor de întîlnire corespund tuturor locurilor din lume unde Compania şi-a stabilit centrele clandestine de spionaj şi de subversiune. Nu degeaba, oprindu-se o clipă să-şi dicteze instrucţiunile, privind îndelung globul, „şeful lui Rodin" trăieşte o stare de trufie extraordinară:

> Gîndindu-se, desigur, la puterea sa nevăzută, care pare a se extinde peste întreaga lume, chipul acestui bărbat s-a însufleţit, ochii lui dilataţi şi cenuşii străluciră, nările i se umflară, figura sa bărbătească căpătă o expresie extrem de energică, plină de îndrăzneală şi de superbie. Cu fruntea ridicată, cu un zîmbet dispreţuitor, el se apropie de glob şi-şi sprijini mîna puternică pe pol. Acest gest ocrotitor, imperios, posesiv te face să spui că acest om e sigur că stăpîneşte întreg globul pe care-l contemplă de la înălţimea staturii sale impunătoare şi pe care pune mîna cu un aer atît de semeţ şi de îndrăzneţ. În acel moment nu zîmbea...

... O a treia povestire trebuie s-o luăm de la cel mai ilustru dintre rivalii lui Eugène Sue, de la Alexandre Dumas. Primele pagini din *Joseph Balsamo* ne poartă departe de zilele cenuşii, de misterele Parisului din vremea lui Ludovic Filip. În Germania, în 1770, sub lumina tristă a unui asfinţit de primăvară, în mijlocul acelor masive forestiere întunecate de pe malul stîng al Rinului, un călător misterios este introdus în imensa sală subterană a unui castel părăsit. Acolo erau adunaţi zeci de oameni mascaţi, în faţa lor călătorul acceptă să se supună unor încercări curioase, să rostească jurăminte ciudate. „Beau, spune el, pentru moartea celor ce vor trăda secretele sfintei asociaţii". Dar, deodată, ridicînd glasul, întrerupse interogatoriul la care era supus. Nu este altul, anunţă el, decît cel aşteptat. Cel căruia providenţa i-a încredinţat misiunea glorioasă de a face să izbucnească „incendiu salvator" care trebuie să lumineze lumea. Flacăra trebuie purtată în Franţa, explică el:

> Un rege bătrîn, ameninţat, corupt, mai puţin disperat decît monarhia pe care o reprezintă stă pe tronul Franţei. I-au mai rămas doar cîţiva

ani să trăiască. În ceea ce privește ziua morții sale, viitorul trebuie să ne fie nouă prielnic. Franța este cheia de boltă a edificiului, fie ca cele șase milioane de brațe care se vor ridica la semnul cercului suprem să dizloce această piatră și edificiul monarhiei se va prăbuși; și în ziua în care se va afla că Franța nu mai are rege, suveranii Europei, din ce în ce mai izolați pe tronurile lor, vor fi cuprinși de amețeală și vor cădea în prăpastia pe care a deschis-o Sfîntul Ludovic.

Scena capătă acum un înțeles deplin. Bărbații purtînd măști, adunați sub bolțile subterane ale vechiului *burg* au venit din toate țările occidentale; toate statele, toate regatele, toate principatele sînt reprezentate. Scopul care i-a adunat este simplu, dar măreț: să grăbească distrugerea vechii ordini monarhice și creștine, să pregătească domnia universală a Libertății și Egalității. Ceea ce le propune acel bărbat care acum a fost recunoscut drept maestru nu-i nimic altceva decît un plan bine întocmit, de subversiune. Pentru realizarea lui vor fi necesari douăzeci de ani:

> Iată ce vă spun eu vouă, filosofi, economiști, ideologi, vreau ca, în douăzeci de ani, acele principii despre care vorbiți în șoaptă în intimitatea familiei, despre care scrieți pe ascuns la umbra unor turnuri vechi, privind neliniștiți în jur, pe care vi le mărturisiți unul altuia cu pumnalul în mînă, pentru a lovi pe cel ce trădează sau pe cel care, neprăvăzător, repetă cu voce tare ceea ce spuneți, vreau ca aceste principii să le strigați în stradă, să le tipăriți la lumina zilei, să le răspîndiți în toată Europa prin misionarii pașnici sau prin baionetele celor o sută de mii de ostași ce se vor ridica la luptă pentru libertate, avînd aceste principii înscrise pe stindardul lor [...]. Ei bine, toate acestea nu se pot face decît după moartea nu a monarhului, ci a monarhiei, după sfidarea forțelor religioase, decît după ce nu va mai exista inferioritate socială, după dispariția castelor nobiliare, după împărțirea bunurilor senioriale. Vă cer douăzeci de ani, adică douăzeci de secunde de veșnicie.

Firele Conjurației au fost înnodate. Fiecare dintre complici cunoaște rolul ce i-a fost conferit și întreaga urzeală în care a fost implicat. Pînă și încăpățînarea viitoarei Maria-Antoaneta, pînă și slăbiciunea viitorului rege Ludovic al XVI-lea, toți factorii marii drame au fost prevăzuți, au fost

combinaţi, aranjaţi pentru a putea fi exploataţi în mod sistematic. Înlănţuirea faptelor ce vor duce la Revoluţia franceză, la dirijarea acesteia pînă la izbîndă, totul este deja înscris într-un destin. Logica manipulării se vede înlocuită de accidentele imprevizibile ale istoriei. În taina complotului, un făptaş necunoscut va dispune de evenimente în funcţie de un plan prestabilit, al cărui deznodămînt inevitabil îl cunoaşte numai el.

LUPTĂ PENTRU STĂPÎNIREA LUMII

Trei povestiri, trei organizaţii oculte, trei comploturi: complotul evreiesc, complotul iezuit, complotul masonic. Se ştie cum, cu ce putere, spectrul fiecăruia dintre aceste comploturi nu a încetat să fie o obsesie a imaginarului politic al secolului nostru şi al celui trecut. Se cunoaşte, de asemenea, cantitatea uriaşă de scrieri literare, de tot felul, bune şi rele, pe care a provocat-o denunţarea lor, se ştie cîtă violenţă, cîtă ură, cîtă patimă a lăsat în urma sa această literatură.

Apropierea celor trei texte se justifică prin aceea că, de-a lungul istoriei, fiecare a dobîndit o valoare ilustrativă deosebit de sugestivă. „Cuvîntarea rabinului" constituie una din sursele esenţiale, am putea spune prima versiune a unui prim document în istoria ideilor contemporane, e vorba de *Protocoalele Înţelepţilor Sionului*. Se ştie că acest fals, fabricat la sfîrşitul secolului al XIX-lea de nişte servicii ale poliţiei ţariste, a cunoscut, înainte de primul război mondial şi mai ales între cele două războaie, o largă difuzare, ajungînd la un moment dat la tiraje care au egalat pe cele ale Bibliei. Evreul rătăcitor al lui Eugène Sue nu se înscrie numai în contextul unei polemici anticlericale, strîns legată de istoria Franţei, de restauraţie şi de Monarhia din Iulie, ci şi reia, ilustrează şi dezvoltă[9] unele teme evidenţiate, cu cinci ani înainte, de Michelet şi Quinet în cartea lor despre evrei. În ce priveşte prologul la *Joseph Balsamo*, nu trebuie decît să transpunem în tiparul romanului popular acele teze dezvoltate încă din 1787 de abatele Barruel în cele cinci volume ale *Memoriilor consacrate istoriei iacobinismului*[10]. Pentru Barruel,

originea şi desfăşurarea revoluţiei franceze erau legate profund de acţiunile francmasoneriei, moştenitoarea unei vechi tradiţii a urii faţă de Monarhie şi faţă de Biserică, francmasoneria fiind ea însăşi condusă, într-o împrejurare sau alta, de o sectă, aceea a Iluminaţilor din Bavaria, care a ajuns s-o controleze. „În această revoluţie franceză, scrie Barruel, totul, pînă la cele mai înspăimîntătoare nelegiuiri, totul a fost anticipat, gîndit, pus la cale, deci statuat: totul a fost consecinţa celei mai cumplite mîrşăvii, pentru că totul a fost pregătit, provocat de oameni care numai ei trăgeau de acel fir al conspiraţiilor îndelung urzite în societăţile secrete, şi care au ştiut să aleagă şi să grăbească acele demersuri ce favorizau comploturile."

Ţinînd de acelaşi gen literar – de romanul-foileton, aşa cum a fost el conceput şi practicat în secolul trecut – adresîndu-se aceluiaşi public sedus de aventură şi de senzaţional, cele trei povestiri alcătuiesc mai ales un repertoriu privilegiat de teme, de imagini şi de referinţe. Prezente şi în texte de alt gen, dar sub o formă bineînţeles mai discretă sau mai inconsistentă, aceste teme, aceste viziuni, aceste referinţe, simplificate sau amplificate, apar aici foarte clare, fără echivoc. Dincolo de sursele diferite din care derivă, direct sau indirect, asocierea lor pune totuşi în lumină o identitate de structură surprinzătoare. Se conturează o aceeaşi construcţie mitologică, beneficiind de o arhitectură coerentă, ale cărei linii de forţă sînt de neclintit. Astfel, e posibilă realizarea unei grile de lectură a cărei utilizare poate fi extinsă asupra a tot ceea ce ţine de configuraţia de legendă a complotului. Planurile oculte ale Dr. No, demascate de James Bond în cel mai celebru serial al romanului contemporan de spionaj, se integrează în aceeaşi schemă, la fel şi alte nenumărate romane de aventuri sau filme de spionaj. Variantele narative sînt numeroase, susceptibile de a fi plasate într-un anumit spaţiu şi timp. Aceste variante sînt cu totul lipsite de importanţă în raport cu menţinerea aceleiaşi structurări a formelor.

Fie că e vorba de Marele Sanhedrin al evreimii universale, fie că e vorba de Compania lui Isus sau de lojele masonice, mitologia complotului are în centrul ei imaginea înspăimîntată şi înspăimîntătoare a Organizaţiei. Însuşirea ei de căpetenie este secretul. Toţi cei care, sub o formă sau alta, pretind a-i dezvălui activitatea sau a-i denunţa actele criminale stăruie asupra greutăţilor cu care s-au confruntat, adesea şi asupra primejdiilor prin care

au trecut pentru a-i dezvălui misterele. Complicii sînt legaţi prin jurămîntul tăcerii şi o pedeapsă cumplită îl va lovi, în mod inevitabil, pe cel ce va îndrăzni să trădeze. Ceremonii iniţiatice, un ritual complicat şi misterios marchează întotdeauna intrarea în sectă. Fie prin sărăcia lor surprinzătoare, fie prin dificultatea de a face o legătură între ele, locurile alese pentru întîlniri sau discuţii trebuie să asigure acestor ceremonii secretul deplin. Pregătiţi, după cum arată abatele Barruel, în conformitate cu o adevărată pedagogie a secretului, oamenii Complotului sînt, înainte de toate, „instruiţi cum să se ascundă". Practica parolelor, folosirea semnelor de recunoaştere, utilizarea codurilor cifrate, reînnoite periodic, consacră iniţierea lor. „Toate instrucţiunile, mai spune Barruel referitor la Iluminaţii din Bavaria, se transmiteau fie printr-un limbaj iniţiatic, fie printr-un cifru special, fie pe căi secrete. De teamă ca nu cumva un frate deghizat sau un mason care nu era sub tutela Marelui Orient să se amestece, fără a fi recunoscut, cu adevăraţii adepţi, exista un consemn special, care se schimba semestrial şi care era în mod regulat transmis de Marele Orient fiecărei loje aflate sub controlul lui..."

Protejată de privirile celorlalţi prin legea secretului, Organizaţia se impune pe de o parte prin organizarea internă riguroasă şi prin structura ierarhică. Forma sub care se prezintă de obicei e aceea a unei piramide cu eşaloane succesive, strict delimitate: urcînd o treaptă, cel implicat în complot ştie mai mult, e mai puternic şi are o responsabilitate mai mare. La vîrf, acolo unde ajung firele tuturor intrigilor şi de unde pleacă ordinele, tronează o autoritate suverană definită deopotrivă ca implacabilă şi invizibilă. „Gradele înalte, scrie abatele Barruel, trebuie să rămînă necunoscute gradelor inferioare. Eşti mai supus cînd primeşti ordine de la un necunoscut decît atunci cînd le primeşti de la persoane cunoscute, la care poţi, cu vremea, să distingi nişte defecte. Necunoscutul îşi poate observa mai bine supuşii. Aceştia sînt mai preocupaţi de conduita lor atunci cînd se simt înconjuraţi de oameni care-i supraveghează..." E posibil ca în spatele a ceea ce se vede a fi o putere supremă nominalizată, stabilită oficial, să se ascundă altcineva, mai misterios, mai inaccesibil, mai puternic, cum sînt, de pildă, „lojele ascunse", a căror existenţă, plasată dincolo de structurile vizibile ale organizaţiei, este denunţată de o mare parte a literaturii antimasonice din secolul

trecut. La fel sînt şi „principii Israelului" sau acei „mari şefi evrei" care, conform unor analişti ai antisemitismului francez din acea Belle-Epoque, au controlat însăşi masoneria şi au dominat reţeaua întreagă. Necunoscînd aceste mistere, limitîndu-se la o obedienţă pasivă, menţinută prin caracterul definitiv al jurămintelor pronunţate, marea masă a *conspiratorilor* apare doar ca un imens mecanism, cu angrenajul foarte strîns, în care personalitatea se dizolvă, identitatea omului se pierde.

> Cît de puternici sîntem [strigă cu o surprinzătoare exaltare unul dintre înalţii ierarhi iezuiţi, urcaţi pe scenă de Eugène Sue]! Într-adevăr, mă stăpîneşte o admiraţie care aproape mă înspăimîntă atunci cînd realizez că înainte de a fi al nostru, omul gîndeşte, vede, crede, acţionează cum vrea el..., iar atunci cînd este al nostru, în cîteva luni nu mai este decît o aparenţă; inteligenţa, spiritul, raţiunea, conştiinţa, liberul arbitru, totul la el e paralizat, slăbit, atrofiat de practica unei obedienţe tăcute, teribile, de practica unor exerciţii ascunse care afectează şi nimicesc tot ceea ce este liber şi spontan în gîndirea omului. Atunci, acestor trupuri fără suflet, acestor oameni reduşi la tăcere, posomorîţi, le insuflăm spiritul ordinii noastre; imediat aceste cadavre încep să se mişte, să se uite în jur, să acţioneze, să execute maşinal ordinele ale căror scopuri le ignoră, aşa cum mîna execută operaţiile cele mai dificile fără să cunoască, fără să înţeleagă gîndirea care o dirijează.

Cel ce vorbeşte astfel este însuşi bărbatul care în primele capitole ale romanului îşi întinsese mîinile avide deasupra acelui glob terestru presărat cu cruciuliţe roşii. Dincolo de diversitatea principiilor atribuite, dincolo de credinţa care se crede că o animă, Organizaţia urmăreşte, într-adevăr, acelaşi scop neobişnuit: dominaţia mondială, stăpînirea suveranilor şi a popoarelor, impunerea în propriul beneficiu a unei puteri de dimensiuni planetare. Oricare ar fi natura şi motivaţia aparentă a conspiraţiei – complot iezuit sau complot masonic, complot al vînzătorilor de arme sau al savanţilor luminaţi – pentru cei care o conduc ea înseamnă satisfacerea unei nepotolite voinţe de putere, de împlinire a acelui vis al construirii Imperiului universal, al unificării lumii sub o aceeaşi autoritate deplină. „El s-a legat prin jurămînt că va domni, scrie Michelet despre supusul fanatic al Companiei lui Isus,

să fie papă pentru papă, să-şi aibă partea sa din regatul iezuiţilor răspîndiţi în toate regatele." Mai explicit însă este aşa-zisul mare rabin din Praga atunci cînd pretinde să stăpînească întregul pămînt, „aşa cum i s-a făgăduit părintelui nostru Abraham". „Dacă poporul lui Israel, susţine el, s-a risipit pe tot pămîntul, înseamnă că pămîntul trebuie să-i aparţină". E o profeţie pe care o confirmă şi o clarifică Înţelepţii Sionului în cel de al treilea Protocol, atunci cînd salută apropiata venire „a regelui originar din Sion, pe care-l pregătim pentru întreaga lume". „Astăzi vă pot anunţa că ne-am apropiat de ţintă. Încă puţin, şi cercul acelui şarpe simbolic ce reprezintă poporul nostru se va închide. Cînd cercul se va închide, toate statele Europei vor fi strînse în el ca într-un cleşte..."

Pentru realizarea acestei izbînzi extraordinare, toate mijloacele sînt, bineînţeles, socotite legitime. Şi, într-adevăr, sînt folosite toate, primele fiind spionajul şi delaţiunea. Un alt personaj al lui Eugène Sue, iezuit de rang înalt, nu ezită să-şi dezvăluie trufia, „extraordinara bucurie" pe care o resimte pentru că aparţine acestei „poliţii negre şi tăcute", care, la un semn, se răspîndeşte pe tot globul: „Ne strecurăm în intimitatea familiei prin mărturisirile muribunzilor, pe tron, prin conştiinţa neliniştită a unui rege prea credul...". „Spiritul poliţienesc şi delator", acesta este însă, potrivit lui Michelet, principiul în baza căruia acţionează redutabila putere a Companiei: „Trădarea din familie, soţia îşi spionează soţul, copilul îşi spionează mama... E tăcere, se aude doar un murmur trist, doar şoaptele prin care sînt mărturisite păcatele celorlalţi, aceştia înfricoşîndu-se şi sfiindu-se unii de alţii... Poliţie şi contrapoliţie. Însuşi cel care ascultă spovedania este spionat de cel care se spovedeşte şi căruia îi pune întrebări insidioase..." De asemenea, marele rabin al Pragăi recomandă coreligionarilor săi să se facă avocaţi sau medici, tocmai pentru a ajunge „la cele mai intime secrete" ale familiilor. La rîndul său, conform mărturisirilor pe care pretinde a le fi adunat de la transfugii pocăiţi, abatele Barruel dezvăluie una din exigenţele de bază ale educaţiei masonice, în ceea ce priveşte învăţarea spionajului:

> La iluminaţi, obiectivul instruirii primelor grade este de a-i forma pe tineri şi, totodată, de a-i instrui prin acţiunea de spionare a tot ceea ce se întîmplă. Superiorii încearcă să deţină actele diplomatice,

documentele, lucrările originale ale celor inferiori. Îi urmăresc cu plăcere cum trădează, cum profită de secretele trădate, cum îi ţin pe trădători sub o continuă spaimă, amenințîndu-i că le dezvăluie trădarea.

„Ei fac tot ce se poate face, precizează tot Barruel, pentru ca oficiile poştale din toată ţara să fie încredinţate numai adepţilor lor. De asemenea, se laudă că deschid scrisorile şi le lipesc la loc fără să se vadă că au fost deschise". Astfel, o imensă reţea de control şi de informaţie se extinde pe întreg organismul social. Primul obiectiv vizat, puterea politică, rămîne, desigur, terenul privilegiat a ceea ce poate apărea ca acţiune sistematică de investire şi de manipulaţie. De mult, cu mult înainte de Michelet şi Eugène Sue, iezuiţii erau binecunoscuţi pentru abilitatea lor de a se strecura în intimitatea principilor, a celor puternici, alegîndu-le amantele, furnizîndu-le oamenii de încredere, introducîndu-şi oamenii lor printre curteni şi sfetnici. De asemenea, încă de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Barruel şi primii săi emuli denunţă în francmasonerie o acţiune metodică de cucerire şi de supunere a tuturor structurilor statale. „Cînd printre adepţii noştri, îi spune Barruel lui Weishaupt, şeful Iluminaţilor din Bavaria, se găseşte un om merituos, dar mai puţin cunoscut, chiar ignorat de public, facem totul pentru a-l propulsa, pentru a-l face celebru. Fraţii noştri necunoscuţi să fie preveniţi că trebuie să-i trîmbiţeze peste tot renumele, în folosul lui." Dar pe măsură ce, în secolul trecut, se amplifică imaginea conspiraţiei, pe măsură ce un discurs din ce în ce mai redundant, o literatură din ce în ce mai bogată o impun în conştiinţa maselor, cîmpul de acţiune al manipulării pare a se extinde neîncetat. Altfel spus, strategia manipulării devine multidimensională. Aparatul politic şi administrativ nu mai constituie singura miză. Aceasta se extinde spre toate domeniile vieţii colective, fie că e vorba de moravuri, de organizarea familiei, de sistemul educativ sau de mecanismele economice.

În acel plan de război civil, care, la urma urmelor, este discursul rabinului din Praga, completat de textele *Protocoalelor*, deosebit de semnificative sînt importanţa acordată mijloacelor de informaţie şi accentul pus pe nevoia de a asigura controlul lor. „Literatura şi ziaristica sînt forţele educative cele mai importante", stabileşte, ca principiu, al doisprezecelea Protocol. Trebuie deci ca, graţie puterii lor financiare, oamenii sectei să pună mîna încetul

cu începutul pe întreaga presă. Trebuie apoi ca prin spionaj şi prin şantaj, prin acţiuni energice şi înfricoşătoare, ei să dispună de o docilitate absolută în redacţii. Aparent, nimic nu va afecta diversitatea titlurilor şi pluralitatea tendinţelor. Nefiind vizibilă, manipularea spiritelor va fi cu atît mai eficace: „Toate ziarele editate de noi, precizează textul *Protocoalelor*, vor fi aparent expresia unor tendinţe şi opinii opuse, atrăgîndu-i astfel pe adversarii noştri, care nu vor fi suspicioşi. Ele vor avea, precum zeul indian Vishnou, o sută de braţe care vor conduce opinia în direcţia convenabilă scopului nostru..." „Imbecilii, conchide textul, care vor crede că repetă opinia ziarelor partidului lor, vor repeta opinia noastră, sau pe aceea care ne convine nouă. Îşi vor imagina că fac ceea ce spune organul partidului lor, în realitate ei vor acţiona sub drapelul pe care îl arborăm noi..." Pe scurt, acel vis de demult al aservirii totale a inteligenţelor şi sufletelor este astăzi realizabil. Există toate mijloacele de înfăptuire şi de utilizare a lui.

Tot atît de semnificative sînt acele practici, preconizate de aceleaşi texte, care nu au alt obiectiv decît acapararea integrală a averii publice. În acest caz, nu e vorba de un aspect caracteristic doar conspiraţiei evreieşti: în special iezuiţii s-au văzut întotdeauna foarte pricepuţi în a pune mîna pe moşteniri, în a deturna, spre folosul lor, prin intermediul duhovnicilor, testamentele muribunzilor. Dar în discursul rabinului, ca şi în *Protocoale*, mijloacele descrise au cu totul alte dimensiuni. Mai întîi, trebuie menţinut un control riguros asupra întregului sistem bancar, ca şi asupra tuturor mecanismelor de investiţii ale Occidentului european, scopul fiind acela ca „nicăieri, nici o operaţie financiară, nici o activitate importantă să nu se poată executa fără fiii lui Israel, fără influenţa lor imediată." În al doilea rînd, trebuie acaparate toate pieţele şi mai ales toate împrumuturile de stat, împrumuturi pe care „toţi împăraţii, regii şi principii regenţi", înglodaţi în datorii din ce în ce mai mari, se văd constrînşi să le sporească „pentru a-şi susţine tronurile şubrede". Acapararea progresivă a proprietăţii funciare şi a patrimoniului imobiliar trebuie să completeze acest dispozitiv: „Agricultura va rămîne marea bogăţie a fiecărei ţări... În consecinţă, trebuie făcute eforturi, trebuie urmărită şi luarea în proprietate, de către fraţii noştri întru Israel, a unor suprafeţe importante. Trebuie deci ca, pe cît e posibil, să impunem fărîmiţarea acestor mari proprietăţi, pentru a le putea achiziţiona

mai repede şi mai uşor..." Rabinul de la Praga poate anunţa cu deplină siguranţă: va veni ziua în care, „devenind singurii posesori ai aurului pămîntului, adevărata putere va trece în mîinile noastre."

Rămîne totuşi de pus în aplicare o ultimă strategie, extrem de complexă, pe care oamenii Complotului au învăţat cu toţii s-o utilizeze: aceea a corupţiei, a degradării moravurilor, a dezagregării sistematice a tradiţiilor sociale şi a valorilor morale. Copilul, mai ales atunci cînd aparţine categoriilor dominante ale corpului social, constituie, în mod evident, obiectivul privilegiat. Se va încerca nu numai să se acţioneze asupra inteligenţei sale, asupra lecturilor, a modului său de a gîndi şi de a simţi. Pentru a-i face mai sigură fidelitatea şi docilitatea, nu se va evita, în unele cazuri, o acţiune deliberată de disoluţie morală. „Agenţii" plasaţi în apropierea sa, slugile, guvernantele, perceptorii îl vor incita să nu accepte mentalităţile obişnuite despre bine şi rău: îi vor cultiva viciile, îi vor inculca alte vicii, îl vor împinge spre acel „dezmăţ precoce" pe care îl recomandă pentru fiii celor ce nu sînt evrei, primul Protocol (în marea dezbatere din secolul trecut privind şcoala, nu se poate, de altfel, neglija rolul pe care l-a jucat în opinia publică franceză tema, reluată mereu, a pervertirii copilăriei. În ambele tabere, instituţia disputată, colegiu religios sau liceu napoleonian, este denunţată ca „sursă de infecţie", ca o şcoală a viciului şi a corupţiei...). În ce priveşte moravurile societăţii adulte, pentru realizarea dezmembrării ei se mizează, pare-se, pe Femeie. În mod abil aservită Organizaţiei, nu mai puţin abil aruncată în braţele potentaţilor lumii, ei îi revine misiunea de a distruge căminele, de a dezmembra familiile. Tot ea are datoria de a le ruina prin manifestările ei capricioase, prin fantezia, prin pretenţiile sale.

> Întoarcerea capului Şarpelui la Sion [adică izbînda definitivă a lui Israel], afirmă al douăzeci şi patrulea Protocol, nu va putea avea loc decît [...] atunci cînd decăderea spirituală şi corupţia morală [...] vor domni pretutindeni cu ajutorul evreicelor travestite în franţuzoaice, italience etc. Acestea din urmă sînt cele mai bune instrumente pentru a se realiza depravarea bărbaţilor care conduc diverse naţiuni. Femeile aflate în slujba Sionului servesc drept momeală pentru cei care, din vina lor, au în mod constant nevoie de bani, şi care deci sînt întotdeauna dispuşi să-şi vîndă conştiinţele. În realitate, evreii nu fac decît să avanseze aceşti

bani, pe care îi recuperează rapid datorită acestor femei; dar, prin aceasta, bărbaţii corupţi devin sclavii Sionului.

Astfel se leagă toate iţele manipulării. Corupţiei prin aur îi corespunde corupţia prin sînge. Împotriva voinţei cuceritoare şi disciplinate a Organizaţiei nu se va mai ridica decît o masă degradată, divizată şi rătăcită, deposedată de bunurile şi de demnitatea sa, afectată în ceea ce are vital.

IMPERIUL ÎNTUNERICULUI

„Iată-ne deci coborîţi jos de tot, foarte departe în moarte... E un întuneric total." Sînt cuvintele lui Michelet şi se aplică iezuiţilor, planurilor şi manevrelor lor. Nu există totuşi complot a cărui descoperire să nu se înfăţişeze ca o descindere treptată dincolo de lumină, acolo unde umbrele sînt din ce în ce mai dense. Cel mai adesea, pentru a se întîlni, conjuraţii aleg noaptea, şi se împrăştie odată cu ivirea zorilor. Iar numeroasele ilustraţii ce le-au fost consacrate îi prezintă înveşmîntaţi în haine închise la culoare. „Oamenii negri" este expresia prin care opiniile liberale de la începutul secolului îi desemnau pe iezuiţi. „Oameni negri, de unde ieşiţi?" întreabă unul dintre cele mai celebre cîntece ale lui Béranger. Răspunsul vine imediat: „Noi ieşim de sub pămînt." Subterana sau echivalentul său, criptă, cavou, cameră închisă, joacă, într-adevăr, în legendarul simbolic al conspiraţiei, un rol esenţial. În primele pagini din *Joseph Balsamo*, Alexandre Dumas adună conjuraţii ce-şi propun să răstoarne vechea ordine monarhică într-o sală subterană, ale cărei ieşiri ascunse cu grijă se deschid la nivelul podelei. Polemica anticlericală a Restauraţiei va acuza iezuiţii că au străpuns subsolul Parisului prin galerii subterane, în care au adunat armament şi exploziv. Trei sferturi de secol mai tîrziu, o anumită presă antisemită va denunţa săpăturile pentru metroul parizian drept o acţiune a complotului evreiesc, acţiune ce urmăreşte să facă să planeze asupra întregii capitale ameninţarea permanentă a distrugerii. În arierplanul emoţional al fiecăreia dintre aceste povestiri, se simte mereu ceva înspăimîntător, de pildă trapele ce se deschid

brusc, labirinturile fără ieşire, coridoarele care nu se mai termină, cu pereţi masivi, impenetrabili şi netezi.

Tot cu umbra, pe de altă parte, începe domeniul incognoscibilului şi neidentificabilului, acela în care cuvintele obişnuite au pierdut orice putere de a desemna o realitate care le scapă. Oameni ai umbrei, oamenii Complotului scapă prin definiţie de regulile cele mai elementare ale normalităţii sociale. Ei construiesc în interiorul oricărei comunităţi conştiente de coerenţa sa un corp exogen, supus în chip misterios propriilor sale legi, neconformîndu-se decît propriilor sale imperative, propriilor sale dorinţe. Apăruţi din altă parte sau de nicăieri, fanaticii conspiraţiei întruchipează Străinul în sensul deplin al cuvîntului. „Cine sînteţi voi, oameni buni, de unde veniţi? – întreabă Michelet denunţînd conspiraţia iezuită. Pe unde aţi trecut? Santinela Franţei nu păzea bine în acea noapte frontiera, căci nu v-a văzut... Oameni care umblaţi noaptea, v-am văzut ziua; îmi amintesc foarte bine de cei care v-au adus: era în 1815; numele vostru este... străinul." Reveniţi în Franţa în 1815 în furgoanele armatelor duşmane, iezuiţii au fost, potrivit lui Michelet, primii beneficiari ai trădării, ai înfrîngerii şi ai invaziei. Supuşi cu totul, pe de altă parte, unei autorităţi din afara suveranităţii naţionale, agenţi ai unei puteri superstatale, de dimensiuni universale, ei constituie un permanent pericol pentru securitatea şi independenţa patriei. „Ori iezuitismul, scrie Michelet, trebuie să abolească Franţa, ori Franţa trebuie să abolească iezuitismul..." Dar aceleaşi teme se vor regăsi amplificate peste măsură cîteva zeci de ani mai tîrziu, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, în imensa literatură de denunţare „a complotului iudeomasonic". Evrei şi francmasoni vor reprezenta, la rîndul lor, „partidul străinătăţii", încarnarea a ceea ce în mod obişnuit va fi desemnat prin termenul „Anti-Franţa". Formula trebuie înţeleasă în acest caz ca fiind încărcată de povara spaimelor ancestrale. Iezuiţi, evrei şi francmasoni nu sînt consideraţi doar agenţi executivi privilegiaţi ai intereselor ostile ale anumitor state rivale. Ameninţarea pe care o reprezintă ei n-a încetat niciodată să tulbure visele cetăţilor paşnice. E vorba de ameninţarea vagabondului, a nomadului care dă tîrcoale caselor fericite („O invazie de oameni, spune Michelet, care au trecut unul cîte unul"). De ameninţarea călătorului necunoscut care aduce cu el boala sau epidemia, a cărui venire face să putrezească recoltele şi să piară vitele. E ameninţarea intrusului care se strecoară în familiile prospere pentru a le tulbura şi ruina. Insecuritatea

şi teama încep să se manifeste odată cu trecerea necunoscuţilor care rătăcesc în noapte.

Dar tot în umbră se refugiază şi animalele scîrboase şi tot din umbră ies la iveală. În masa enormă de reprezentări iconografice şi literare, există un acelaşi, neschimbat, bestiar al Complotului. În el se adună tot ceea ce se tîrăşte, tot ceea ce se infiltrează, tot ceea ce se piteşte. Se adună şi tot ceea ce este lunecos şi vîscos, tot cea ce este văzut murdar şi nesănătos: şarpele, şobolanul, lipitoarea, caracatiţa... În centrul acestei colcăieli respingătoare, agil, negru, vorace şi păros, paianjenul pare a fi imaginea simbolică cea mai importantă: extrem de răbdător, el întinde curse, îşi înveleşte victima în firele sale, o înghite încetul cu încetul. „Ce frumos spectacol, nu-i aşa, spune rîzînd unul dintre cei mai importanţi eroi iezuiţi aduşi în scenă de Eugène Sue... Un animal mic, scîrbos, negricios, întinzînd fir cu fir, înnodînd, strîngînd, dînd la o parte alte fire, ridicaţi din umeri? Bine, dar reveniţi după două ore, ce veţi găsi? Veţi găsi micul animal negricios sătul, ghiftuit, iar în pînza sa veţi găsi o duzină de muşte năuce, strîns legate, strangulate, încît micul animal poate oricînd, la orice oră, să se înfurajeze". Sîntem îndreptăţiţi, în acest caz, să vorbim de fenomenul foarte des descris de etnologi, cel al asimilării sau al reducerii la animalitate. Personajul sfîrşeşte prin a se găsi întru totul, pe deplin identificat cu masca aceea cu chip de animal, care i-a fost, în mod simbolic, atribuită[11].

Această acumulare îngrozitoare de referinţe la domeniul animalier pare a ţine de o aceeaşi obsesie, aceea a gurii monstruoase, mereu lacomă, mereu devoratoare. O gură-maxilar care striveşte, străpunge şi sfîşie, dar şi o gură-ventuză care suge, care aspiră. O gură însetată de sînge care se năpusteşte asupra izvoarelor vieţii, care se adapă din ele şi le seacă. Aşa cum într-un vis înspăimîntător Octave Mirbeau vede mîna baronului Gustave de Rothschild întinsă pe marginea unei loje, într-o seară de Operă, transformîndu-se în „mînă ce pradă, cu degetele mişcîndu-se precum tentaculele caracatiţei". „Această mînă, scrie el, era teribilă. Privind-o aveai impresia că se alungeşte, că se îngroaşă peste măsură... Îmi imaginam că pe scenă era Franţa, doborîtă printre ruine, frumoasă, palidă, suferindă. Şi văzui această mînă apropiindu-se de ea, aşezîndu-se pe ea şi, încet, copleşind-o cu miile

sale de guri şi de ventuze, absorbind sîngele cald din venele sale care se dezumflau cu zgomot de sticle golite..."

E vorba de acea obsesie a ingurgitării, a cărei cea mai semnificativă mărturie o constituie, fără îndoială, povestirile consacrate descrierii „morţilor ritualice" atribuite celor mai puternici sau celor mai fideli dintre evrei (aceste povestiri sînt în număr deloc neglijabil în Franţa de la sfîrşitul secolului al XIX-lea). Potrivit abatelui Desportes, de pildă, autor al unei lucrări publicate în 1889, intitulată *Misterul sîngelui la evreii din toate timpurile*[12], venele victimelor acestor ceremonii periodice de jertfire sînt deschise prin numeroase incizii, astfel încît „sîngele să ţîşnească aşa cum ar ţîşni dintr-un burete cînd îl apeşi". Adunat într-o urnă, acest sînge este împărţit între cei prezenţi şi băut pe fondul unor cîntece vesele. O parte din preţiosul lichid este uneori folosit pentru prepararea azimei; alteori, o altă parte este păstrată de participanţii la sacrificiu pentru a fi folosit în nişte monstruoase libaţii familiale. Prin modul tradiţional de desfăşurare, acesta e, de fapt, pînă în cele mai mici amănunte, un adevărat ospăţ al vampirilor, la care abatele Desportes pare a-şi invita cititorul. Absorbţia periodică a sîngelui omenesc nu pare a ţine de un capriciu sau de un accident individual. Ea constituie un imperativ cvasibiologic, căruia poporul evreu nu i se poate sustrage fără să compromită înseşi condiţiile propriei sale supravieţuiri. „Cu orice preţ, precizează cîteva rînduri mai jos abatele Desportes, evreii trebuie să-şi procure sîngele creştin".

Pe de altă parte, nu e lipsit de semnificaţie faptul că denunţării practicilor criminale ale oamenilor Complotului li se adaugă adesea actele de violenţă sexuală aplicată victimelor. O îndelungată tradiţie face din iezuiţi specialişti pricepuţi ai flagelării, gata oricînd să-şi satisfacă pornirile şi să-şi exercite talentul pe cei mai fermecători adolescenţi încredinţaţi competenţei lor educative[13]. Prin vocea lui Béranger, „oamenii negri" mărturisesc fără ruşine: „Noi îi batem şi iar îi batem la fund pe băieţeii frumoşi". Tonul se îndepărtează de orice glumă atunci cînd unii autori de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, specialişti în lupta antimasonică, evocă „hidoasa lubricitate" a mulţimilor revoluţionare, organizate şi conduse de agenţii sectei. Dar abia cu relatarea uciderilor ritualice evreieşti se ajunge la limita ororii întru perversitate. Victimele preferate sînt, într-adevăr, băieţi foarte tineri, aceasta şi din pricina faptului că, în prealabil, a avut loc, fiind bine pregătită, răpirea fetelor.

„Victima aleasă, comentează abatele Desportes, trebuie să fie nepătată şi fără de păcat", iar sîngele care se împrăştie trebuie să fie „pur, neamestecat cu ceva rău"; astfel, adaugă el, „oricare ar fi vîrsta copiilor sacrificaţi, ei să cadă sub cuţitul rabinului înainte ca furtuna patimilor să le fi zdruncinat inimile şi să le fi înfiorat trupul". Înainte de a fi golită de sînge, victima va fi flagelată (abatele arată urmele biciului de pe carnea „fragedă şi roz") şi dacă e vorba de un băiat, el va fi castrat în mod odios. „O altă atrocitate, ne spune tot abatele, se practică în asasinatele talmudice şi constă în murdărirea, sfîşierea şi distrugerea părţilor virile ale victimei. Cînd se găseşte un cadavru de copil cu acest stigmat, putem trage concluzia, aproape întotdeauna, că aceste resturi însîngerate au fost masacrate de cuţitul sinagogii..."

Cel care a făcut din întuneric regatul său, cel care răpeşte copiii noaptea, care poartă cu sine otrava şi corupţia, cel al cărui chip necunoscut poate căpăta înfăţişarea unui animal – această lungă litanie acuzatoare, ajunsă la un grad înalt de intensificare a ororii, nu face decît să reia, în ceea ce au esenţial, acei termeni mult mai vechi şi mai profunzi, ai unei alte denunţări: a răului, a spiritului pervers, a invizibilului şi omniprezentului Satan. Odată cu extinderea procesului de demonizare a participantului la Complot, anatema care cade asupra lui apare din ce în ce mai clar ca replică sau ca ecou al vechilor procesiuni vrăjitoreşti. E vorba de acelaşi dosar şi acelaşi rechizitoriu, de aceleaşi fixaţii şi obsesii, de aceeaşi atmosferă nevrotică în care se amestecă spaima şi fascinaţia. Cu ritualurile sale clandestine, cu ceremonialul său iniţiatic, cu ierarhia ei supusă unei discipline de fier, secta conspiratoare apare asemenea acestei contra-Biserici, aflată în slujba Răului, pe care o denunţă vechile tratate de demonologie. Aşa cum în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, pe vremea acelor mari şi susţinute vînători de vrăjitoare, apariţia molimelor, ravagiile furtunilor, distrugerea recoltelor erau atribuite conjuraţiei puse la cale de cei vînduţi lui Satan, tot aşa manevrele, uneltirile din umbră se consideră a fi la originea celor mai cumplite flageluri din vremurile de azi, războaie, crize, tulburări sociale. Se ajunge la cunoscuta imagine a vrăjitorului sau a vrăjitoarei, aşa cum a fost deseori reprodusă de iconografia medievală sau postmedievală – obiect ce stîrneşte aversiune, spaimă, dar şi bătaie de joc –, pe care o regăsim în unele texte acuzatoare datînd din ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Astfel, într-o scriere a aceluiaşi

abate Desportes[14], un roman de astă dată ce se adresează marelui public, eroul malefic (care, în mod înfricoşător, este în acelaşi timp evreu şi francmason) trăieşte „singuratic, sălbăticit" la marginea întunecată a satului, „într-o casă cu aspect mizerabil", „ale cărei obloane cenuşii se deschid rar, ca şi cum menirea lor era să ascundă o taină, ceva misterios". Privirea lui e „piezişă", „mersul său e şovăielnic". E ca şi cum ar fi înconjurat de un cerc al bănuielii, pe care-l rup doar „doi sau trei indivizi suspecţi", „dispreţuiţi de toată lumea". Iată semnul tradiţional de identificare a sa în cele din urmă: urmărind taina sfîntă a cununiei, în timpul procesiunii, cînd «doi tineri neprihăniţi» intră în biserică, o forţă ce pare irezistibilă pune stăpînire pe el, chipul i se schimonoseşte, mîna i se crispează, barba i se zbîrleşte, „urlă ca un animal sălbatic".

Sînt noi mărturii, la urma urmelor, ale acestei prezenţe diabolice permanente în străfundul mentalităţilor colective din secolul trecut, chiar din anii în care ne-am obişnuit să vedem triumfînd oficial Gîndirea raţionalistă şi Ideea scientistă. În conformitate cu trăsăturile sale tradiţionale, avînd alături legiunile servitorilor săi din lumea de pucioasă a Infernului, Prinţul Întunericului rămîne el însuşi eroul privilegiat al unei literaturi abundente[15]. El continuă să inspire spaimă, fascinaţie sau măcar o curiozitate ciudată. Numărul admiratorilor săi e încă destul de mare pentru a permite la tot felul de escroci să fie deosebit de prolifici şi atrăgători în mistificările lor. Dincolo totuşi de aceste fabulaţii grosolane, putem spune că tocmai în domeniul incert şi instabil al visului, unde se adună şi se susţin oamenii Complotului, se află Regatul adevărat al acestuia. Într-adevăr, nu în zadar romanul abatelui Desportes se încheie aşa cum ar trebui să se încheie orice vrăjitorie: prin foc. Incendiul distruge bîrlogul ticălosului şi permite satului, devenit liber, să-şi regăsească armonia pierdută. Cum tot prin foc piere, în *Evreul rătăcitor* al lui Eugène Sue, necinstitul abate Rodin, agent executor al uneltirilor celor mai atroce ale Organizaţiei iezuite. Victimă a propriilor maşinaţiuni, atins de otrava pregătită pentru alţii, un foc interior îl distruge: „Focul, strigă el, da, focul. Dar focul îmi sfîşie măruntaiele. Ce durere, ce văpaie!" Simbolistica focului purificator şi salvator, a focului care şterge murdăria, care risipeşte spaimele nopţii, care alungă forţele întunericului, sfîrşeşte prin a da deplină coerenţă acelei constelaţii mistice a Conspiraţiei. Fiii Luminii

împotriva forţelor întunericului, „spiritul vieţii împotriva spiritului morţii", va spune Michelet despre iezuiţi, forţele Binelui împotriva forţelor Răului, Christos şi Anticristul, Franţa şi Anti-Franţa, Libertatea şi Despotismul, o veşnică luptă, a cărei miză e întreaga lume, se desfăşoară în jurul nostru. Proiecţie, încarnare a tuturor forţelor malefice dezlănţuite împotriva a ceea ce este acceptat şi trăit ca adevăr, ca dreptate sau ca sfinţenie, imaginea mereu renăscută a Complotului nu poate fi înţeleasă decît ca o ilustrare, poate cea mai convingătoare, dar nu singura, a acelei concepţii antitetice despre ordinea universală. „Evreul apare în istoria noastră ca adversarul nostru metafizic", va spune mai tîrziu Rosenberg...

O SOCIOLOGIE A SPAIMEI

„Degeaba ne îngrijorează soarta opoziţiei. Dacă nu mai este nimic bun, ne rămîn iezuiţii. Îi suni, cum suni un servitor: întotdeauna vin." Vorbele acestea sînt atribuite lui Benjamin Constant şi ilustrează destul de bine o anumită atitudine a opoziţiei liberale faţă de regimul monarhiei restaurate. Autentice sau nu, ele au totuşi meritul de a aşeza analiza pe un teren mai sigur, în orice caz mai bine explorat şi care este acela al înseşi istoriei faptelor politice şi sociale. Mit mobilizator, în sensul deplin al terminologiei soréliene, cum s-ar putea ignora rolul adesea primordial deţinut de acea tematică a Complotului în cronica unor confruntări majore trăite în ultimele două secole de societăţile Occidentului? Şi cum, pe de altă parte, s-ar putea ignora funcţia cu totul strategică ce i-a fost adesea atribuită? O ştim cu toţii, de la teroarea iacobină la teroarea stalinistă, acuzaţia de complot nu a încetat să fie folosită de putere pentru a se debarasa de cei suspecţi sau de oponenţi, pentru a-şi legitima epurările, ca şi pentru a-şi ascunde propriile erori sau propriile decepţii. Dar într-un mod mai clar, în legătură cu fiecare dintre cazurile prezentate, e foarte uşor să renunţăm şi să demonstrăm preocuparea de a manipula implicată în aceste mărturii. Asimilîndu-i pe Enciclopedişti acţiunii subterane a francmasoneriei, şi francmasoneria însăşi iacobinismului, abatele Barruel tinde în mod evident să-i discrediteze pe reprezentanţii gîndirii

filosofice, asociindu-i întîmplărilor sîngeroase ale „dictaturii montagnarde" şi făcîndu-i direct responsabili de opinia pe care o aveau. Propaganda antisemită nu numai că a servit apărarea tuturor poziţiilor conservatoare, dar, se pare, a făcut să se creadă că *Protocoalele Înţelepţilor Sionului* au fost redactate în diversele oficine ale poliţiei ţariste cu un dublu, foarte precis scop ascuns: să combată politica de modernizare economică angajată atunci sub egida ministrului Witte, şi, în acelaşi timp, să declanşeze o contraofensivă împotriva aspiraţiilor liberale ce tindeau să se răspîndească în anumite cercuri conducătoare. În ceea ce priveşte Conspiraţia iezuită, probabil nu întîmplător se va constata că fazele cele mai violente ale denunţării sale se situează în anii 1820, sub Restauraţie, adică în momentul în care opoziţia liberală angajează o luptă foarte dură împotriva ministrului Villèle, şi în anii 1840, în timpul Monarhiei din Iulie, adică în momentul în care se produce o confruntare violentă în jurul problemei universitare.

Sînt observaţii necesare, fără îndoială, pe care istoricul trebuie să le abordeze cu atenţie. Sînt observaţii cărora însă trebuie să li se acorde o valoare interpretativă strict limitată. Că în planul secund al infinitelor forme de discurs pe tema Complotului – discurs multiform, care renaşte mereu, care este mereu în actualitate – se pot discerne anumite speculaţii manipulatorii, e un lucru care nu poate fi neglijat. Dar, evident, ar fi extrem de riscant să concluzionăm că discursul în întregime trebuie abordat, analizat şi înţeles pornind de la acel arierplan. Mai întîi pentru că, dacă în unele discursuri dorinţa deliberată de a manipula apare cu claritate, aceste cazuri sînt, în cele din urmă, prea puţine, pentru a ne fi permis să punem la îndoială sinceritatea celor mai multe. Abilităţile tactice înseşi, inseparabile oricărei angajări militante, nu dovedesc în nici un fel, din partea celor care se servesc de ele, lipsa de convingere faţă de cauza pe care înţeleg să o susţină: scriind despre iezuiţi, Michelet se situa în mod deliberat într-una din taberele angajate în marea dezbatere privind principiul libertăţii învăţămîntului; şi nu era mai puţin încredinţat de profunda perversitate a Companiei... Se întîmplă aşa pentru că nici o acţiune manipulatorie nu poate spera să-şi atingă ţelul atunci cînd, în segmentele de opinie pe care încearcă să le ia în stăpînire, nu există o anumită disponibilitate, o anume stare prealabilă de receptivitate. Ceea ce, între altele, înseamnă că, pentru a avea şansa

eficacităţii, prin forma şi prin conţintul său mesajul trebuie să corespundă unui anumit cod înscris în normele imaginarului. Chiar şi cei care vor să se joace cu imaginarul sînt astfel constrînşi să se supună exigenţelor sale. Mitul există independent de utilizatorii săi potenţiali; el li se impune mai mult decît contribuie aceştia la deliberarea sa.

Am putea şi mai puţin să evităm dificila confruntare cu o a doua, extrem de grea problemă: aceea a textului mitologic şi a posibilelor sale fundamentări obiective. Fără îndoială, nici unul dintre mituri nu se dezvoltă numai pe planul fabulosului, într-o lume a purei gratuităţi, a abstracţiunii transparente, eliberată de orice contact cu realitatea istoriei. Dar în ceea ce priveşte mitologia Complotului, trebuie să acceptăm de bunăvoie că povara istoriei se arată a fi extrem de mare: într-adevăr, nici una sau aproape nici una dintre manifestările sau modalităţile sale de exprimare nu poate să nu fie asociată direct sau indirect unor fapte relativ precise, oricînd lesne de verificat şi sesizabile în concreteţea lor. Dacă nu convingi pe nimeni atribuind „negustorilor de tunuri" responsabilitatea marilor conflicte armate din secolul nostru, traficul de arme este însă o realitate ce nu poate fi negată. În acelaşi timp, e de la sine înţeles că francmasoneria nu este, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, o invenţie a abatelui Barruel şi a emulilor săi, cu atît mai mult cu cît nimeni nu ignoră rolul considerabil pe care l-a jucat după aceea, mai precis în istoria celei de a Treia Republici, ca grup de presiune politică şi ca instrument de control ideologic. Tema Conspiraţiei iezuite îşi poate invoca drept argument care s-o susţină fondarea, în perioada Primului Imperiu, de către cîţiva ecleziaşti alăturaţi unor personalităţi pioase, a diverselor asociaţii clandestine sau semiclandestine devotate cauzei contrarevoluţiei şi recuceririi catolice: aşa, de pildă, sînt societatea Cavalerilor Credinţei, creată în 1810 de Ferdinand de Bertier şi faimoasa Congregaţie, deseori denunţată, fondată în 1808, dizolvată în 1809, reconstituită în 1814[16]. În ce priveşte complotul evreiesc, deşi nu putem obţine, pentru a-i asigura credibilitatea, nici un fel de referinţă obiectivă, trebuie totuşi să recunoaştem ca o realitate acele reacţii provocate, în ultimul secol, în anumite fracţiuni ale opiniei, de recenta şi rapida emancipare a comunităţilor israelite şi de apariţia neaşteptată a unor numeroşi reprezentanţi de-ai lor în importante sectoare ale vieţii economice, intelectuale sau mondene.

Ceea ce nu poate totuşi să nu ne mire este amploarea hiatusului existent între constatarea acestor fapte, aşa cum pot fi ele în mod obiectiv stabilite, şi viziunea pe care ne-o oferă textele mitologice. În raport cu realitatea, nu e vorba, într-adevăr, doar de o amplificare, de distorsiune sub efectul unei exagerări polemice. E vorba de o veritabilă mutaţie: contextul cronologic este abolit, ceea ce este relativ în situaţii şi evenimente este uitat; din substratul istoric nu mai rămîn decît cîteva fragmente ale unor amintiri trăite, deteriorate şi trecute în transcendent de către vis. De pildă, ceea ce face Barruel asimilînd masoneria dictaturii iacobine este contrazis de o simplă observaţie: „întrucît nici o taină, nici o întrunire secretă nu pot fi tolerate într-o Republică", lojele au fost puse la grea încercare prin teroare; mulţi dintre membrii lor şi-au sacrificat viaţa, mulţi alţii s-au refugiat în emigraţie[17]. Adevăratul rol pe care l-au avut societăţile catolice secrete după căderea regimului napoleonian nu are, conform opiniei generale a istoricilor perioadei, nici o legătură cu atotputernicia atribuită fanaticilor Companiei. În ceea ce priveşte complotul evreiesc, nu numai că toate analizele încearcă să arate că răspîndirea antisemitismului nu este în nici un fel legată de o realitate măsurată statistic a prezenţei evreieşti, dar şi că postulatul principal în jurul căruia se organizează tematica sa, acela al unităţii instituţionale a unei comunităţi israelite internaţionale pare a nu fi fost niciodată mai fals: atît din punct de vedere religios, cît şi politic, ideologic, social sau naţional – chiar atunci cînd „Marele Sanhedrin al triburilor lui Israel" e văzut extinzîndu-şi autoritatea asupra unui întreg popor – în interiorul mediilor izraelite divizarea şi tensiunea se amplifică, se amestecă şi se acutizează. Pe scurt, esenţial e un singur lucru, anume trecerea de la faptul autentic la interpretarea mitică, de la un proces imbatabil de transgresare, care pleacă de la evenimentul definit de istorie, pentru a se ajunge la o lectură fantezistă.

În schimb, cum să nu constatăm în mod obiectiv – ceea ce este şi esenţial – că, oricare ar fi denumirea, natura sau motivaţiile conspiraţiei denunţate, acest denunţ se înscrie inevitabil într-un climat psihologic şi social de nesiguranţă, de frică, de angoasă? Acest climat poate apărea mai mult sau mai puţin apăsător. Mediile implicate pot fi diferite din punct de vedere cantitativ, pot avea o compoziţie socială extrem de diversă. Totuşi, la toate (oricît de derizorii ar fi eforturile depuse pentru a le determina locul în

relaţiile de producţie) se pot observa, mai mult sau mai puţin evidente, mai mult sau mai puţin discrete, semnele clinice, acum cunoscute, ale marilor spaime colective. Şi din această perspectivă nu este inutilă asocierea faptelor la marile procese de vrăjitorie de la începutul epocii moderne. După cum se ştie, acestea nu pot fi separate, din punct de vedere istoric, de crizele majore ale unei epoci, care evidenţiază deopotrivă amploarea decăderii spirituale, violenţa înfruntărilor politice, brutalitatea schimbărilor economice. În ceea ce priveşte acea mare construcţie care este mitologia Complotului, aşa cum apare ea în ultimele două secole, acel arierplan tragic nu mai e atît de consistent şi de semnificativ; violenţa dramatică tinde cel mai adesea să se atenueze sau să devină mai puţin vizibilă. Totuşi, nici una dintre aceste construcţii nu poate să nu fie interpretată ca un răspuns la o ameninţare, sau măcar ca o reacţie cvasiinstinctivă la sentimentul ameninţării, în acest caz contează mai puţin dimensiunile acestei ameninţări...

În Franţa ultimelor două decenii ale secolului al XIX-lea, rezonanţa amplă şi indiscutabilă pe care au avut-o marile teme ale Complotului „iudeomasonic" este, din acest punct de vedere, un exemplu extrem de clar. Întrucît primele măsuri guvernamentale ale anticlericalismului republican au evidenţiat şi amplificat acţiunea generală de laicizare a societăţii, vechea Franţă creştină se simte lovită în profunzimea credinţei şi devotamentului său, în esenţa tradiţiei sale spirituale şi morale. Simultan, dezvoltarea urbană, progresul concentrării capitaliste, apariţia unor noi forme de activitate şi de producţie vin să afecteze mai mult sau mai puţin, sau să bulverseze un anumit mod de viaţă tradiţional. „Cînd societatea suferă, a constatat Durkheim, ea simte nevoia de a găsi pe cineva căruia să-i impute răul, pe care să se poată răzbuna pentru dezamăgirile sale". Nu degeaba sociologia antisemitismului face să apară un fel de amalgam ciudat, în care sînt adunaţi reprezentanţi ai clerului obişnuit, ai micilor comercianţi, ai unei nobilimi rurale în declin şi ai vechilor bresle din oraşe[18] („Curios ziar, se spune despre „Libre Parole" al lui Drumont, pe care-l citesc preoţii de ţară şi vechii comunarzi!"). Nelinişte, dezordine, incertitudine şi pizme s-au cristalizat în jurul acelei imagini blestemate a evreului (sau a francmasonului, sau, mai mult, a evreului francmason) omniprezent, spoliator şi cuceritor. Mecanismul

psihologic şi social se aseamănă cu cel al exorcismului. Răul pe care-l suportăm, într-o măsură mai mare Răul de care ne temem s-a concretizat, s-a încarnat. A căpătat formă, chip, nume. Scos din ceea ce e misterios, expus sub o lumină puternică şi tuturor privirilor, poate fi, în sfîrşit, denunţat, înfruntat şi sfidat.

Paradoxal, mitul Complotului tinde astfel să îndeplinească o funcţie socială deloc neglijabilă, ce ţine de o motivaţie cu atît mai convingătoare cu cît se vrea a fi deplină şi foarte limpede: toate faptele, indiferent de natura lor, sînt raportate, printr-o logică aparent incontestabilă, la o aceeaşi cauzalitate, unică şi în acelaşi timp elementară şi atotcuprinzătoare. Altfel spus, totul apare ca şi cum ar fi stabilită o grilă interpretativă prin care s-ar vedea inserate evenimentele actuale, bineînţeles cele mai încurcate şi mai înspăimîntătoare. În acelaşi fel, acea necunoscută extrem de greu de lămurit, a întrebărilor fără răspuns cedează în faţa unui sistem organizat de lucruri limpezi, destinul redevine inteligibil; o anumită logică, sau cel puţin o anumită coerenţă tinde a se impune în desfăşurarea deconcertantă a evenimentelor...

Astfel, pentru a reveni la aspectul discutat anterior, putem spune că literatura antisemită de la sfîrşitul secolului trecut implică o lectură marcată de istorie a evenimentelor din această epocă modernă. Punînd accentul pe dubla listă relativ exactă a unora din faptele ce domină evoluţia recentă a societăţilor occidentale: dezvoltarea mecanismului de credite, progresele şcolarizării, importanţa crescîndă a presei, mutaţiile din structurile familiale. Dar în unele pagini ale lui Edouard Drumont (mai ales în *Sfîrşitul lumii*), denunţarea Puterii evreieşti este strîns asociată unei tentative de analiză cvasiclinică a ceea ce este descris ca un inexorabil proces de descompunere. De fapt, deşi tonul păstrează în el ceva apocaliptic, aspectele invocate, foarte caracteristice şi foarte bine percepute, ţin de instaurarea a ceea ce s-ar putea numi „Franţa burgheză", de emergenţa unor structuri sociale noi, legate de dezvoltarea capitalismului industrial şi comercial. Fie că e vorba de dominaţia Banului, de escrocheriile speculaţiilor bursiere, de puterea în continuă creştere a trusturilor şi a monopolurilor, de ruina previzibilă a meşteşugurilor şi a micilor întreprinderi, de apariţia marilor magazine, de publicitate („reclamă"), fie că e vorba de prăbuşirea comunităţilor, de loviturile date

credinţei religioase, fiecare din aceste fenomene denunţate e prezentat ca expresia unei aceleiaşi voinţe, e justificat de acţiunea unei aceleiaşi puteri subterane extrem de eficace: manipularea evreiască. Cheia propusă poate da un răspuns la toate întrebările. Personificarea Răului, reducerea sa la o realitate unică îi fac pe cei care sînt victima lui să scape de cea mai tulburătoare spaimă, aceea a incomprehensibilului.

Mai trebuie oare să precizăm că mitul îşi poate exercita această funcţie explicativă în beneficiul grupurilor sociale celor mai diverse, întru totul diferite? Ceea ce este constant, permanent, ceea ce se repetă este starea de disconfort, de criză în care se află acele grupuri, acele medii. De asemenea, nu se poate să nu se ţină seama de conţinutul oniric al mesajului mitologic, de acest flux neîncetat de imagini, de fantasme şi de reprezentări simbolice. Fiecărei imagini, fiecărui semn, fiecărei expresii simbolice îi corespunde întotdeauna, potrivit lui Bachelard, ceea ce el numeşte „dubletul psihic"; o rezonanţă armonică se face auzită în profunzimea, în intimitatea eului individual. În ceea ce priveşte tema Complotului, vor fi evocate astfel, fără riscul de a greşi, acele spaime ale copilăriei şi persistenţa lor în coşmarurile adultului: teama de locuri întunecoase, de pereţi fără ieşire, de gropi întunecate din care nu se poate ieşi; teama de a fi dat pe mîna altuia, de a fi prădat, vîndut sau părăsit; teama de zmeu, de colţii animalelor de pradă, de tot ceea ce striveşte, sfîşie şi înghite. De asemenea, avînd în vedere existenţa unor manifestări nevrotice incontestabile, se impune raportarea la formele cele mai caracteristice ale delirului de persecuţie: nimic, de acum încolo, nu este întîmplător sau accidental. Aşezată în plasa imensă a unor fărădelegi bine puse la punct, victima îşi vede fiecare acţiune supravegheată, spionată de mii de priviri clandestine; o aceeaşi mînă nevăzută i-a luat în posesie destinul şi-l conduce irevocabil spre nenorocire...

Coerenţa şi logica delirului paranoic se intersectează aici cu acea coerenţă şi logică a discursului mitologic. Analiza sociologică şi observaţia psihiatrică tind să se confunde. Şi nu are importanţă, în acest caz, care dintre cele două interpretări este luată în consideraţie. În ceea ce priveşte istoria, ambele se asociază şi conferă mitului rolul de revelator. Se pare că prin studierea acestor vise o societate îşi revelă ceea ce, indiscutabil, este în ea dezordine şi suferinţă.

ÎN CĂUTAREA UNEI BISERICI

Trebuie totuşi să mergem mai departe. Însăşi literatura Complotului ne invită s-o facem. Şi, pentru a nu ieşi dintr-un acelaşi cadru documentar, ne referim la un text singular extras din *Evreul rătăcitor* al lui Eugène Sue, din care vom cita cîteva pasaje mai ample. Se ştie, probabil, că dincolo de agitaţia intrigilor şi a personajelor, epicul romanului-foileton al lui Eugène Sue urmăreşte în primul rînd o afacere ocultă de acaparare a unei moşteniri. E vorba de o bogăţie fabuloasă, lăsată ca moştenire, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, de un oarecare Rennepont, şi pe care Compania lui Isus vrea să pună mîna eliminîndu-i pe moştenitorii de drept prin mijloace mîrşave. Or, înainte de a muri, Rennepont, prevăzător şi corect, îşi avertizează viitorii moştenitori despre uneltirile ale căror victime vor fi. (Nu era oare el însuşi deţinătorul unui secret teribil? Acela potrivit căruia la originea asasinatului lui Henric al IV-lea au fost iezuiţii.) Avertismentul era completat de exprimarea dorinţei ca Asociaţiei perfide care va încerca să-i lovească, moştenitorii să-i opună o alta, bună şi sfîntă, devotată în exclusivitate apărării unor cauze nobile.

> Din moment ce o asociaţie perfidă [spune testamentul lui Rennepont], clădită pe degradare umană, pe despotism, blestemată de popoare, a traversat secole şi a stăpînit lumea prin teroare, trebuie să existe o altă asociaţie întemeiată pe fraternitate, pe dragoste întru evanghelie, care să aibă drept menire să elibereze bărbatul şi femeia de orice sclavie degradantă, să-i facă fericiţi aici, pe pămînt, pe cei ce n-au primit de la viaţă decît durere şi sărăcie, să elogieze şi să facă îmbelşugată munca dătătoare de hrană, să-i lumineze pe cei pe care neştiinţa îi ticăloşeşte [...]. Va fi un lăcaş din care vor iradia gînduri rodnice şi generoase,

un lăcaş al milosteniei, al libertăţii, al iubirii, din care va străluci o lumină salvatoare şi dătătoare de viaţă. Se pot încerca lucruri extraordinare, şi faptele pot fi pilde măreţe pentru ceilalţi. O familie astfel orînduită şi procedînd astfel poate însufleţi omenirea întreagă. Şi atunci această asociaţie va fi capabilă, în numele binelui, să combată asociaţia funestă a cărei victimă sînt eu şi, care, poate, vreme de un secol şi jumătate nu va pierde din marea ei putere. Atunci apropiaţii mei vor putea să opună lumina, progresul, libertatea acestor fapte întunecate, apăsătoare, tiranice, care împovărează creştinătatea. Geniul bun şi geniul rău vor fi alături. Lupta va începe şi Dumnezeu îi va păzi pe cei drepţi...

Este posibil ca această „sfîntă asociaţie" a cărei întemeiere o desluşeşte Rennepont, expresie a „luminii, progresului şi libertăţii", să nu fie altceva decît masoneria. Important rămîne totuşi mecanismul aproape irevocabil prin care modelului unei organizaţii malefice i se substituie imaginea unei alte organizaţii, replică la cea dintîi, dar aflată în slujba Binelui. Postulatul de la care se pleacă e simplu: singurul mijloc de a combate Răul este a folosi împotriva lui propriile sale arme. Duşmanul acţionează subteran, pe ascuns. E flexibil, neobosit, capabil să se infiltreze în toate mediile, posedă o extraordinară abilitate a manipulării. Oştile sale, invizibile, dar aflate pretutindeni, se supun fără crîcnire. Numai o organizaţie cu aceleaşi caracteristici, secretă, disciplinată, ierarhizată, implicată în manipulări din umbră, este susceptibilă de a i se opune şi de a-l învinge. Astfel, aflată în deplină opoziţie cu aspiraţiile „filosofice" ale lui Rennepont, dar conformîndu-se aceleiaşi exigenţe, Societatea Cavalerilor Credinţei, fondată de Ferdinand de Bertier în timpul Primului Imperiu pare a imita întru totul modelul masonic: menită să acţioneze clandestin, îşi are semnele ei de recunoaştere, ritualul său iniţiatic, gradele sale, titulatura sa ezoterică şi marele său maestru. Tot astfel, *Protocoalele Înţelepţilor Sionului* aduc Companiei lui Isus acest elogiu curios, aproape în spiritul fraternităţii: „Numai iezuiţii ne-ar putea egala din acest punct de vedere [acela al manipulării politice]; dar noi am putut să-i discreditäm în ochii mulţimii stupide, pentru că alcătuiau o organizaţie vizibilă, în vreme ce noi rămînem în umbră cu organizaţia noastră secretă..." Într-un fel, în acest joc deconcertant şi practic nesfîrşit de oglinzi răsturnate, orice Complot, orice acţiune de manipulare clandestină tinde să-şi asigure

legitimitatea prezentîndu-se ca un contracomplot, ca o contraacţiune de manifestare clandestină. Exemplară în această privinţă – într-un fel şi comică, văzută retrospectiv – este acea dezbatere din Camera deputaţilor, din 17 iulie 1904, cînd, la atacurile furioase ale dreptei care denunţă influenţa ocultă a masoneriei, acuzaţii răspund aproape în acciaşi termeni, invocînd necesitatea de a combate cu aceleaşi arme manevrele subterane, practicile de delaţiune ale congregaţiilor şi societăţilor cucernice[19].

Putem constata deci această fascinaţie care face ca secolul al XIX-lea european şi ceea ce îi urmează imediat să poată fi considerate drept Vîrsta de aur a Conjuraţiei. De pildă, nu întîmplător, în limitele geografice şi cronologice ale Franţei din vremea monarhiei constituţionale, creşterea numărului organizaţiilor clandestine – asociaţii muncitoreşti, carboneria, „societăţi" republicane mereu renăscute – sfîrşeşte prin a crea o reţea atît de deasă şi de puternică, încît istoricul faptelor politice, ca şi acela al faptelor sociale, se comportă ezitant. Nu întîmplător, pe de altă parte, imaginaţia romanescă acordă, în paralel, o importanţă atît de mare grupurilor de indivizi intransigenţi, legaţi între ei prin jurăminte şi prin secrete, care acţionează din umbră şi care, pentru gloria lor, în folosul lor, sau pentru triumful unei cauze, visează să supună voinţei lor ordinea existentă. „S-au întîlnit în Imperiu, la Paris, treisprezece bărbaţi, marcaţi de acelaşi sentiment, dotaţi cu o la fel de mare energie pentru a fi credincioşi aceluiaşi ideal, suficient de oneşti pentru a nu trăda, avînd suficient simţ politic pentru a disimula legăturile sacre care îi uneau, suficient de puternici pentru a fi deasupra tuturor legilor...", astfel începe, exemplar, *Istoria celor treisprezece* a lui Balzac. Puterea ocultă, „exorbitantă" la care pretind cei treisprezece conjuraţi şi „împotriva căreia ordinea socială ar fi fără apărare" nu vizează nimic altceva, precizează Balzac, decît „să dea fiecăruia puterea tuturora", să „satisfacă în alt fel poftele lor personale de plăceri şi de dominaţie". Dar, pe măsură ce se va extinde în timp, posteritatea celor treisprezece va fi mai productivă şi mai diversă. „Posedaţii" lui Dostoievski, între alţii, descind din stirpea lor, aşa cum descind, în ajunul celui de al doilea război mondial, şi cei cinci eroi ai *Conspiraţiei* de Paul Nizan, pe care voinţa de a fi revoluţionari pur sînge pare a-i conduce, în mod logic, spre activismul clandestin.

În volumul al VI-lea al imensei fresce care este *Oameni de bunăvoinţă* a lui Jules Romains – în care tema complotului revine cu deosebită insistenţă – unul dintre personaje, Clanricard, evocă „singurătatea ciudată a omului în societatea modernă", „dorinţa disperată de a se agăţa de un grup, de o colectivitate strîns unită şi condusă de un ideal, sau de o Biserică". Între această nevoie, această „căutare a unei Biserici" – ceea ce, într-adevăr constituie unul din evenimentele majore ale istoriei intelectuale şi morale a secolului trecut (să ne gîndim la Saint-Simon, la Auguste Comte) – şi prezenţa obsedantă a temei Complotului alăturarea nu este nici întîmplătoare, nici gratuită. Lăsînd la o parte tema secretului, în ambele cazuri apare imaginea unei Organizaţii ierarhizate, ritualizate, ce supune unei discipline unice pe toţi cei pe care îi adună, solidarizîndu-i în urmărirea aceluiaşi scop, permiţîndu-le să se recunoască în jurul aceloraşi simboluri, într-o aceeaşi liturghie. De asemenea, în ambele cazuri, în opoziţie cu o societate fărîmiţată, dezarticulată, în care individul supus lui însuşi îşi poate constata doar neputinţa şi izolarea („sîntem atît de singuri", suspină Clanricard), este clădit modelul unei comunităţi puternic integrate, cu o coerenţă solidă, în care se regăsesc forţa şi apropierea unor vechi solidarităţi dispărute. Politica şi sacrul ajung astfel să se unească şi, într-o oarecare măsură, să se confunde. În arierplanul mitologiei Complotului se dezvăluie, în cele din urmă, viziunea unei Ordini, în sensul religios al termenului, unitară, cucernică, instrument necesar pentru reuşita unei acţiuni ce angajează şi transcende destinul fiecăruia.

Aceste observaţii, dacă sînt acceptate, nu pun în nici un fel în cauză analiza mitului văzut ca expresie a unei nelinişti sociale, manifestare a unei frici sau a unei confuzii colective. Dar, definită şi dezvoltată pornindu-se de la o stare obscură de ameninţare, mărturie a incertitudinii sau a panicii, mitologia Conspiraţiei tinde, în acelaşi timp, să apară ca proiecţie negativă a unor aspiraţii tacite, ca expresie inversată a dorinţelor mai mult sau mai puţin conştiente, dar întotdeauna nesatisfăcute. Ordinea pe care Celălalt este acuzat că vrea să o instaureze nu poate fi oare considerată drept echivalentul autentic al acelei ordini pe care doreşti tu însuţi s-o impui? Puterea care este atribuită duşmanului nu este de aceeaşi natură ca şi puterea pe care rîvneşti s-o dobîndeşti? Această capacitate mereu mai extinsă de a controla

societatea, această stăpînire a evenimentelor şi a spiritelor care se doreşte a fi exercitată de alţii nu corespunde acelei puteri revendicate în slujba propriei cauze? Rolul atribuit acestei puteri, văzută ca factor determinant al istoriei care se face, şi al celei care se pregăteşte nu este acelaşi cu rolul de care te simţi în mod tragic frustrat? Această unitate organică văzută ca privilegiată, această voinţă supremă în care se pierd toate voinţele individuale, această autoritate absolută, dar prevăzătoare şi în cele din urmă tutelară, extinsă asupra tuturor acelora ce sînt uniţi prin aceleaşi jurăminte şi aceleaşi angajamente, nu răspund, cu toate, la un anume tip de ideal comunitar, întreţinut cu încăpăţînare în adîncul conştiinţei? Răul înţeles ca simplă şi exactă inversiune a Binelui, această temă nu se limitează, de fapt, numai la domeniul imaginarului politic.

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITARĂ

SALVATORUL

DE LA LEGENDA LUI PINAY LA MITUL CAPULUI DE AUR

Data de 6 martie 1952 nu pare deloc a fi lăsat urme durabile în memoria colectivă a francezilor. În acei ani nesiguri din istoria celei de a IV-a Republici, această dată poartă amprenta unui dublu eveniment: în ce priveşte cronica politică, e vorba de investitura de către Adunarea Naţională a lui Antoine Pinay în funcţia de preşedinte al Consiliului de Miniştri; în planul istoriei imaginarului s-a produs erupţia concomitentă a unui non-personaj în spaţiul legendar naţional. Cîteva zile mai tîrziu, François Mauriac, care în cronica sa din „Le Figaro" îşi permisese cîteva remarci ironice la adresa noului şef al guvernului, s-a grăbit să bată în retragere. „Rămîn consternat, mărturisea el, sînt copleşit de o avalanşă de scrisori pline de supărare, uneori chiar furioase. Iată-mă acuzat că aş submina experienţa Pinay, că aş aduce prejudicii propriului meu ziar, că îi ridic pe francezi unii împotriva altora, fiind un romancier prost". „El nu-şi mai aparţine, el ne aparţine nouă. A devenit mai mult decît un om, a devenit un fel de simbol în care numeroşi francezi l-au recunoscut pe acela pe care şi-l doreau pentru Franţa..." Un număr special din „Paris-Match", extrem de bogat în notaţii sugestive, o biografie redactată în grabă au fost suficiente pentru ca în cîteva săptămîni personajul Pinay să iasă din banalitatea jocului politic[20]. Încă o dată, vechiul

mit al Salvatorului a reapărut în istoria noastră, mit în acest caz trecător, dar pentru moment destul de proeminent, destul de coerent, destul de atractiv pentru a concentra atenţia şi a face reflecţia stăruitoare.

În realitate, ne aflăm departe de orice manifestare de efervescenţă lirică. Nu întîmplător, un colaborator al revistei „Paris-Match" îl compară pe Pinay cu acel erou al unui film american, Smith, cetăţean cu totul obişnuit, promovat în mod accidental în viaţa politică, care, prin inocenţa şi bunul său simţ îi dă gata pe adversarii săi cei mai dibaci. Pinay apare ca un Smith francez, „un om oarecare", un anonim, scrie „Paris-Match", „chemat să rezolve grava criză a francului francez". În mod paradoxal, cei care contribuie la răspîndirea legendei sale insistă asupra unor aspecte care, în mod obişnuit, n-au nimic de a face cu legenda. Dimpotrivă, accentul e pus pe mediocritatea personajului şi a destinului său. Biografii nu pierd prilejul să semnaleze că Pinay este mediocru prin locul său de baştină, fiind născut în 1891 în Masivul Central: „El este, comentează „Paris-Match", dintr-o provincie care înlesneşte unanimitatea, care nu e situată nici prea la nord, nici prea la sud, nici prea la est, nici prea la vest". Este mediocru şi prin mediul social căruia îi aparţine, tatăl său era un mic industriaş, ascendenţii apropiaţi ai mamei erau ţărani. Mediocru este şi prin viaţa sa particulară şi prin cariera sa politică: decorat cu o medalie militară, Pinay este un fost luptător în primul război mondial, în cursul căruia a fost grav rănit; intrarea sa în viaţa publică este destul de tîrzie şi începe, cum se obişnuieşte, prin exercitarea unor funcţii modeste, consilier municipal la 37 de ani, primar la 39 de ani, consilier general la 43 de ani, deputat la 45 de ani. Într-un cuvînt, prin această schiţă biografică s-a urmărit inducerea unui sentiment de siguranţă; banalizarea individului a permis oricărui cetăţean să se recunoască în el. S-a mers chiar pînă la menţionarea unor succese şcolare lipsite de importanţă, pe care Derôme nu omite să le amintească într-o manieră discret elegantă: „Cînd era la şcoală, scrie el, dl. Pinay era interesat mai ales de cunoştinţele pozitive, fiind preocupat să aibă, cum scria Montaigne, mai degrabă o minte ordonată decît una plină".

Toate acestea erau spuse pentru a nu se aştepta din partea noului preşedinte al Consiliului planuri vaste sau ambiţii extraordinare. Politica nu este, după spusa lui Pinay, ceea ce fac politicienii profesionişti: „Ştiu, a

spus el, potrivit biografului său, că politica nu e marele meu atu. Prin aceasta eu semăn cu mulţi francezi. Politica este ceea ce alimentează discuţiile din trenuri sau din cafenele". Politica, potrivit lui Pinay, nu este nici ceea ce fac „ideologii", „planificatorii", birocraţii sau „tot felul de inspectori". În contextul istoric în care el a ajuns la putere, obiectivul său este simplu: „diminuarea devalorizării şi revigorarea francului", oprirea creşterii preţurilor şi a deprecierii monetare, restabilirea echilibrului bugetar, apelul la conştiinţă, la stăvilirea risipei. De asemenea, urmăreşte „reducerea ordinii în casele oamenilor", adică reducerea atribuţiilor şi îndatoririlor Statului, asigurarea independenţei cetăţeanului faţă de reprezentanţii săi. „S-a văzut cum birocraţia, susţine Derôme, a împînzit totul, cum rechiziţionează tot ce poate, cum a făcut să crească în mod inutil efectivele, deja umflate ale funcţionărimii, cu cîteva sute de mii". Venirea la putere a lui Pinay trebuie să marcheze sfîrşitul acestei noi forme de inflaţie. Trebuie, de asemenea, să marcheze renunţarea la o anumită concepţie tehnocrată asupra Statului, trebuie să ateste o întoarcere la normele tradiţionale ale economiei de piaţă... Acea frenezie a speranţei care, vreme de cîteva luni, a făcut ca mulţi francezi să se recunoască în personajul-simbol Pinay, nu e greu de explicat: ea corespunde atît unei aspiraţii profunde de regăsire a stabilităţii după mai bine de zece ani de incertitudini şi încercări, cît şi credinţei încăpăţînate în unele forme de viaţă socială din ce în ce mai ameninţătoare[21].

Oricît de artificială din multe puncte de vedere poate părea această distincţie – şi va trebui să revenim asupra ei – e clar că în cazul de faţă, dacă privim lucrurile retrospectiv, cu rigoare, ca pe nişte realităţi istorice, nu e vorba de Pinay şi de trecerea sa în fruntea guvernului. În esenţă, e vorba de imaginea, de reprezentarea produsă de aceste realităţi, reprezentare care s-a impus opiniei publice. Altfel spus, e vorba de o poveste ce trebuie să fie citită şi interpretată aşa cum, păstrînd proporţiile, pot fi citite şi interpretate, în *Cîntecul lui Roland,* vitejiile eroului de la Roncevaux, fără a ne întreba dacă este respectat cu exactitate evenimentul istoric de la care s-a pornit. Dacă privim lucrurile din perspectiva unei aceleiaşi constelaţii mitologice, nimic nu ne opreşte să apropiem această poveste de un alt text, pur literar, lipsit deci de orice referinţă evenimenţială. În lungul poem dramatic *Cap de aur,* scris în 1890, deci cu şaizeci de ani înainte ca Pinay

să urce pe scena istoriei, Paul Claudel aduce dintr-odată la rampă Salvatorul, cel care devine atotputernic, Eroul care captează în jurul său agitația unei colectivități care speră. Paralela dintre figura mitică a Capului de Aur și portretul lui Pinay riscă să surprindă. Dacă admitem însă că nu e vorba aici decît de două sisteme de reprezentare, de două viziuni distincte, dar care provin dintr-o aceeași temă, confruntarea își păstrează valoarea sa demonstrativă.

De fapt, povestea lui Claudel e împărțită în trei timpi: chemarea, puterea și gloria, martiriul. La început, un adolescent vagabond numit Simon Agnel, hoinar, instabil, descoperă dintr-odată că i-a fost dat un destin neobișnuit. Simte că este așteptat de întregul popor care nu mai suportă inerția, mediocritatea și banalitatea cotidiană: „Mi-a fost hărăzită gloria, o glorie severă, potrivnică lacrimilor, femeilor și pruncilor, o glorie puternică..." Această speranță se va împlini atunci cînd, ajuns general victorios, Cap de Aur ucide bătrînul împărat, solemn, binevoitor și slab, simbol al legitimității și al ordinii stabilite. „Pleacă, strigă el. Eu voi comanda, pentru că așa e drept". „Vorace, încăpățînat, nesătul", cuceritor imposibil de satisfăcut, el începe atunci o aventură interminabilă care, odată cu fiecare bătălie, îi va conduce oștile spre acele pustiuri din centrul lumii („Iată că am găsit locul"). Totuși, acolo Cap de Aur va cunoaște și înfrîngerea și moartea, chinurile agoniei, crucificat în mijlocul cîtorva dintre credincioșii săi. Acestora le-a dat măcar posibilitatea să trăiască aventura, să se depășească pe ei înșiși, să acceadă la tragic: „Ca să fiți cu mine, v-am făcut să vă treziți din lenea voastră. V-am scos și adunat din întunericul în care zăceați... Ceva tot am făcut". Voința, îndrăzneala, setea de mărire totuși au deschis un nou capitol în istoria umanității: „Legile obișnuinței au fost sfărîmate, slăbiciunea omenească depășită, obstacolele înlăturate..."

Este foarte clar că între personajul din *Cap de aur* și Pinay – cel puțin așa cum îl prezintă legenda sa – apropierea are sens doar în măsura în care pune în lumină tocmai deplinul contrast între cele două imagini, putem spune, dintre cele două figuri simbolice. Personajul Pinay aparține, fără cel mai mic dubiu, unei familii, unei stări civile, unui mediu. Posedă bunuri, desfășoară o activitate profesională, suportă povara responsabilităților familiale. Urmare remarcabilă a unui proces lent de ascensiune socială,

păstrînd legăturile cu provincia, cariera sa politică a trecut cu o regularitate exemplară prin toate etapele acelui *cursus honorum* al statului republican. Ascensiunea sa la putere nu s-a făcut în grabă, nu a cunoscut manifestările unei ambiţii intempestive, a respectat cu stricteţe instituţiile existente. Pe de altă parte, nu degeaba biografii preşedintelui insistă atît de mult asupra simplităţii, asupra familiarităţii preferinţelor şi obiceiurilor sale: Pinay fumează pipă, îi place să meargă la pescuit, preferă apartamentul său de pe bulevardul Suchet, mobilat în stilul Empire, fastului palatelor naţionale; „noul preşedinte, precizează «Paris-Match», se îmbracă cu stofe englezeşti sobre, gri sau albastre cu dungi albe, poartă doar pălărie neagră..." Pe cînd Cap de aur nu se integrează într-o viaţă socială obişnuită. Nu i se cunosc ascendenţii, nu trăieşte sub un acoperiş, nu a moştenit nimic; însuşi locul naşterii sale e necunoscut. Nutreşte o poftă sălbatică de aventură, de glorie, de putere: „Ce voi încerca? În ce mă voi arunca mai întîi?..." Cucereşte puterea supremă prin forţă, prin crimă, ucigînd împăratul, simbol al vechii ordini, e cel care dresează nemilos mulţimea, „această josnică adunătură de cîini": „Voi, oameni ignoranţi, mă voi ridica în ciuda imensei poveri care-mi sînteţi! Vă veţi pleca în faţa mea sau voi muri şi nu voi suporta mult timp legile voastre care abrutizează..." În ce priveşte acea expediţie smintită pînă la capătul lumii, unde se va sfîrşi viaţa sa, ea nu are, bineînţeles, nici o legătură cu înţelepciunea pragmatică pe care Pinay se străduie s-o impună la vîrful puterii statale.

Privind lucrurile mai profund, ca elemente subiacente, cele două biografii apar, de fapt, ca două sisteme opuse de valori. Personajul Pinay nu este un doctrinar. El rămîne totuşi cu totul reprezentativ pentru o anumită stare de spirit, pentru o anume concepţie despre Franţa, despre viaţa socială, despre morala colectivă. Franţa lui Pinay este aceea a Cărţilor raţiunii, a socotelilor stricte, a virtuţilor muncii, a prevederii şi a economisirii. Statul trebuie administrat conform aceloraşi principii şi aceloraşi reguli ca şi o întreprindere privată, respectarea contractelor şi grija pentru balanţa de plăţi constituie criteriile fundamentale ale bunei gestionări. Ponderaţia, „simţul măsurii", neîncrederea faţă de excesele ideologice şi faţă de aventurieri, acestea sînt însuşirile prin care sînt recunoscuţi în fruntea afacerilor publice „marii gospodari", preferaţi de vechile noastre manuale şcolare, înscrişi în

tradiţia unor Sully, Colbert sau Poincaré. De aici, în legenda despre Pinay şi interesul hotărîtor acordat coşului familiei: în contrast cu neîncrederea în dosare, „Paris-Match" atribuie noului preşedinte al Consiliului „o memorie de gospodină în ceea ce priveşte costul unui kilogram sau al livrei de carne, de unt, de spanac". De aici şi importanţa acordată riscurilor monetare: prima sarcină încredinţată lui Pinay este aceea a „redresării francului" şi, probabil, nu este lipsit de semnificaţie faptul că împrumutul pus în circulaţie de guvernul său trebuie să aibă garanţie în aur. Ne gîndim la locul important pe care l-au obţinut în conştiinţa francezilor din ultimul secol principiul stabilităţii monetare, imaginea mult timp netulburată a „francului germinativ", perturbările produse de primele sale devalorizări. Ne gîndim de asemenea la principiile etice pe care o mentalitate ţărănească şi burgheză le asocia însuşi capitalului, văzut ca rod al răbdării, al efortului perseverent, al rigorii, al sacrificiului cotidian pe care-l faci tu însuţi. Formula lui Zola despre „rolul civilizator al Banului" caracterizează o întreagă mentalitate, larg dominantă, ce ţine de morala individuală şi de progresul social.

Antiteza nu este artificială: tocmai în şi prin refuzul brutal, vehement, exasperat al acestor valori se defineşte personajul lui Claudel din *Cap de aur*. În viaţa unei cetăţi aparent liniştite, apariţia sa brutală este în acelaşi timp patetică şi tragică. El însuşi stăpînit de visul de a atinge limitele extreme ale exaltării voinţei sale, forţele la care face apel sînt ruptura, aventura şi mişcarea. Se adresează răzvrătiţilor, marginalizaţilor, celor care nu respectă nici pacea, nici ordinea, nici cursul normal al lucrurilor sau al timpului. Celor care „s-au săturat de această viaţă modestă", pe care îi indignează „acest repaos greţos de după-amiază, prelungire a digestiei şi picoteală", nu le promite altceva decît o viaţă mai consistentă şi mai dinamică: „Fie ca vîntul proaspăt şi soarele incandescent să ne pălmuiască obrazul! Lumea va deschide ochii şi va fi uimită de propria-i confuzie..." Valorile menajere, simboluri ale economiei burgheze – pîinea, casa, munca – sînt din nou evocate, dar asta pentru a fi ridiculizate şi batjocorite:

> N-am venit precum bietul zeu al supei
> Binevoitor, clipind din ochi în aburul cărnii şi al verzei.
> Strigă tare, suflete-al meu, ia-o cu avînt înainte!

Vă propun să vă curăţaţi de ruşinea voastră şi să ieşiţi din josnicia voastră.
Şi să vă răzbunaţi pe o soartă dură şi demnă de tot dispreţul [...]
Unul trăieşte pentru a şicana şi pentru mîncare, pentru somn, pentru timpul liber, pentru necazurile de care nu poate scăpa, pentru buzele dulci ale fetelor, pentru grijile sale părinteşti.
Dar un altul, asemenea unui zeu, va avea dreptul să pornească...

Pe de o parte, avem deci micul industriaş din Saint-Chamond şi pălăria sa neagră cu marginile răsucite, controlor meticulos al preţurilor la fructe şi legume. Pe de alta, e vorba de aventurierul fulgurant care va muri executat la capătul unei perioade marcate de derută. Nu-i mai puţin adevărat că în istoria imaginarului politic francez /cei doi provin, în cele din urmă, dintr-un acelaşi univers legendar: acela al Omului providenţial, al Conducătorului, al Călăuzei, al Salvatorului./Prin aceste personaje simbolice se exprimă viziunea coerentă şi completă a unui destin colectiv. În jurul lor se manifestă, prin accese puternice, emoţia, aşteptarea, speranţa, adeziunea. În concluzie, amîndoi sînt eroi în sensul pe care vechiul mit greco-latin îl atribuia acestui termen.../Dar sînt eroi puşi sub semne diferite, dotaţi cu însuşiri contradictorii, chemaţi să îndeplinească funcţii diferite. Unul este eroul normal, celălalt este eroul excepţional./

PATRU MODELE

Erou normal, erou excepţional... Ne aflăm, în acest caz, la extremităţile aceluiaşi spaţiu mitologic, ceea ce şi face interesante cele două exemple. Nu putem uita însă numărul mare de cazuri din legendarul nostru naţional, care se află între aceste două limite. De aproape două secole, apelul la Salvator se face continuu auzit în istoria noastră. De la Napoleon Bonaparte la Philippe Pétain şi la Charles de Gaulle, trecînd prin Boulanger, Poincaré sau Doumergue, tinde să se formeze o aceeaşi constelaţie imagistică în jurul unui acelaşi personaj privilegiat. E o constelaţie instabilă, fără îndoială, de

dimensiuni variabile, de culoare schimbătoare, cu contururi cîteodată greu definibile, dar a cărei permanenţă şi identitate nu pot scăpa observaţiei. Rămîne doar să-i definim structurile. Mai rămîne să-i deslușim modalităţile prin care se realizează coerenţa sa, să cercetăm condiţiile genezei sale.

Sînt probleme aparent uşor de formulat, dar a căror investigare se ciocneşte de o serie de obstacole diferite şi complexe. O primă constatare complică apropierea lor: imposibilitatea, existentă în cele mai multe cazuri (şi oricare ar fi valoarea metodologică a distincţiei făcute anterior), de a trasa o linie de demarcaţie relativ precisă între fabulaţia legendei şi relatarea istorică. Philippe Pétain a fost învingătorul oficial recunoscut în bătălia de la Verdun. Charles de Gaulle a lansat de la Londra, pe 18 iunie 1940, un apel către francezi, cerîndu-le să continue lupta. Montenotte, Lodi, Rivoli nu sînt fapte de arme inventate, realizate de vreun erou de-al lui Ariosto, ci numele unor victorii autentice realizate la date precise de un general şef de armată, a cărui existenţă e greu de contestat. Desigur, problema e cum se face trecerea de la istoric la mitic, altfel spus cum se manifestă acel proces de „eroificare" care conduce la transmutarea realului şi la absorbţia sa în imaginar... Problema e cu atît mai delicată cu cît se distinge, în astfel de construcţii mitice, prezenţa, mai mult sau mai puţin importantă, a unui anume tip de manipulare voluntară. Fără să evocăm realitatea contemporană cu acele forme sistematice şi susţinute ale propagandei politice, observăm că însăşi legenda napoleoniană este în acest sens întru totul exemplară. *Buletinele* Marii armate, iconografia oficială, folosirea teatrului şi a muzicii şi, în sfîrşit, *Testamentul de pe insula Sfînta Elena* dovedesc fără putinţă de tăgadă intenţia prefabricării. Etnologii ne-au învăţat că nu există şamanism fără punere în scenă, că nu există vrăjitor care să nu fie şi actor. E necesar deci să distingem realul de imaginar, spontaneitatea creatoare de construcţia premeditată. Dar e necesar şi să ţinem cont de faptul că, desfăşurîndu-se într-un interval de timp destul de mare, procesul de „eroificare" se poate realiza în mai multe perioade succesive, sensibil diferite unele de altele prin tonalitatea lor afectivă. Există un timp al aşteptării şi al chemării, un timp în care se formează şi se răspîndeşte imaginea unui Salvator dorit, imagine ce cristalizează în jurul ei expresia colectivă a unui ansamblu, cel mai adesea confuz, de speranţe, de nostalgii sau de visuri (şi e posibil ca imaginea

să nu se încarneze niciodată într-un personaj existent, ca aşteptarea să fie zadarnică, ca acea chemare să nu fie auzită niciodată...). Există apoi un timp al prezenţei, al Salvatorului care a venit, timp în care, fără îndoială, cursul istoriei e pe cale de a se împlini, dar în care şi manipularea voluntară joacă un rol din ce în ce mai mare în elaborarea mitului. Şi mai este timpul amintirii, acela în care figura Salvatorului, proiectată în trecut, se va modifica în conformitate cu capriciile memoriei, cu mecanismele sale selective, cu refulările şi exagerările sale. Imaginea mitică a generalului de Gaulle din vremea războiului, aceea a conducătorului Franţei combatante nu se confundă nici cu cea a primului preşedinte al unei noi Republici, nici cu cea a Înţeleptului dispărut, a cărui moarte nu i-a slăbit spiritul tutelar.

Dar, mai ales, nu se poate uita că din momentul în care un astfel de mit capătă o dimensiune colectivă, el tinde să combine mai multe sisteme de imagini sau de reprezentări, altfel spus să se constituie într-un punct de convergenţă al imaginarului în care se întretaie şi se îmbină aspiraţii şi exigenţe dintre cele mai diverse, cîteodată dintre cele mai contradictorii. Din nou legenda napoleoniană este referinţa cea mai semnificativă[22]. În funcţie de timp şi de spaţiu, Napoleon Bonaparte a încarnat în acelaşi timp ordinea şi aventura, mesianismul revoluţionar în desfăşurare şi principiul autorităţii restaurate. El a fost exaltat de unii ca simbol al epopeii războinice şi salutat de alţii ca garant al asigurării unui viitor paşnic. Nietzsche l-a admirat ca pe un erou tragic; Béranger a cîntat stăpînul apropiat, prieten al celor umili şi nevoiaşi, bărbat între bărbaţi, care cunoaşte slăbiciunile sale: „Poporul îl venerează încă, da, îl venerează. Vorbeşte-ne de el, bunică, vorbeşte-ne de el..." Aici, semizeul bătăliilor nu este decît un nefericit, trădat de destin, mănîncă pîine neagră şi doarme lîngă focul din sobă. De fapt, dincolo de dezordinea proiecţiilor onirice, din numărul mare de imagini cristalizate în jurul aceluiaşi personaj, putem spune – într-un fel simplificînd – că se pot desprinde patru modele esenţiale. Sînt patru modele, cu cel mai bogat conţinut mitic, care, în multe cazuri, efectiv se suprapun, se încalecă. Sînt în acelaşi timp patru modele care pot fi izolate, înţelese şi definite în ceea ce au specific referinţele, simbolurile şi limbajul lor.

Primul model e acela al lui Cincinnatus, iar în istoria recentă este în special cel al lui Doumergue în 1934, al lui Pétain în 1940 şi, în bună

măsură, cel al lui de Gaulle în 1958. Imaginea legendară este în acest fel aceea a unui bărbat în vîrstă care s-a evidenţiat în alte vremuri prin ceea ce a făcut în timp de pace sau în vremea războiului. A îndeplinit cu demnitate mari însărcinări, ordine importante, apoi a ales calea unei retrageri modeste, departe de tumultul vieţii publice. Întrerupîndu-i o bătrîneţe calmă şi respectată („înţeleptul de la Tournefeuille", astfel îi spune presa, pornind de la localitatea rurală în care s-a retras, fostului preşedinte al Republicii, Gaston Doumergue), spaima unui popor confruntat dintr-odată cu nefericirea îl cheamă din nou în fruntea statului. „Încredinţîndu-şi persoana" patriei sale, învestit provizoriu cu o putere supremă, cum e cea monarhică, misiunea sa e să liniştească lucrurile, să protejeze, să restaureze. Virtuţile care îi sînt atribuite şi de la care se aşteaptă salvarea cetăţii ameninţate corespund întru totul termenului general folosit de latini pentru a desemna o anumită formă a exercitării autorităţii politice, aceea numită *gravitas:* fermitate în ceea ce faci, experienţă, prudenţă, sînge rece, măsură, moderaţie. „Nu-mi doream decît odihnă", ne asigura în martie 1934 preşedintele Doumergue, chemat din nou la putere după tulburările din 6 februarie. „Vîrsta mă făcea să-mi doresc odihna pe care, probabil, o meritam", declară, la rîndul său, mareşalul Pétain în 1945 în faţa comisiei de anchetă a Înaltei Curţi. De fapt, referinţa la istorie, povara amintirilor joacă aici un rol esenţial: numai trecutul – un trecut al ordinii şi al gloriei – este chemat să ajute prezentul, un prezent al confuziei şi al înfrîngerii. De aici şi faptul că în legendarul de acest fel locul principal îl deţin principiile de continuitate şi de stabilitate, valorile de permanenţă şi de conservare. Este invocat pămîntul, pămîntul „care nu moare", neschimbător, hrănitor, matern, izvor al vieţii renăscute („Cel care e francez să aibă rădăcini în pămîntul Franţei", Philippe Pétain, 25 august 1940). Este invocată şi casa, casa care trebuie salvgardată, restaurată, reconstruită („Să fie reclădită casa Franţei", „să fie restabilită ordinea în casă", să fie amenajat „un edificiu solid şi durabil", e ceea ce spune tot Pétain şi datează din 1940 şi 1941). Căminul, flacăra protectoare în jurul căreia te aduni, acoperişul, zidurile, aceste imagini sînt indispensabile unei întregi tematici – în cazul de faţa hotărîtoare – aceea a adăpostului, a refugiului, a protecţiei[23].

Acestei *gravitas*, acestei înţelepciuni circumspecte a retragerii ilustre, trebuie să-i opunem un alt substantiv, şi el împrumutat din vocabularul latin, acela care evocă elanul, îndrăzneala cuceritoare a tinerilor căpitani avizi de o grabnică glorie: *celebritas*. Arhetipului lui Cincinnatus îi corespunde cel al lui Alexandru. Acesta nu deţine nici sceptrul, nici justiţia, ci sabia. El nu se „dăruie pe sine însuşi", el ia în stăpînire mulţimile şi le subjugă. Legitimitatea puterii sale nu vine din trecut, nu ţine de amintirea pioasă; ea se înscrie în explozia unei acţiuni imediate. Gestul braţului său nu e simbolul protecţiei, ci îndemn la plecare, semnal al aventurii. El traversează istoria cu strălucirea unui fulger. Simbol al tinereţii şi al dinamismului, prin impetuozitatea sa ajunge să îmblînzească natura: urcă munţii, traversează deşerturile, sare pe deasupra rîurilor... În această imensă construcţie mitologică, reprezentată de legenda tînărului Bonaparte, aceea a învingătorului în cele două campanii din Italia, din 1795 şi 1800. Aşa îl şi pictează David: trecînd prin strîmtoarea muntelui Saint-Bernard, strunindu-şi calul care se cabrează, bătut de vînt, arătînd cu degetul cîmpiile şi oraşele după care era aşa de lacom. Tot aşa, după Stendhal, îl vede şi Barrès, „gînditor, sălbatic, cu tenul învineţit al tinerilor care visează la Imperiu". „Cînd i s-a şters de pe obraz sudoarea agoniei, continuă Barrès evocînd cadavrul din Sfînta Elena, i-au văzut reapărînd vioiciunea tinereţii, arcuirea hotărîtă a buzelor, ridicătura energică a pomeţilor şi a nasului. Era acea expresie încordată a eroului pe care trebuia s-o lase posterităţii ca pe ceva esenţial şi explicativ. Tînărul şef de clan din ţinuturile corsicane, generalul din Italia şi din Egipt, primul consul, iată, într-adevăr, acel Napoleon care nu moare, care l-a susţinut pe împărat în tot ce a fost el şi care îşi suportă legenda de-a lungul nemuririi sale[24]."

Acesta este ritmul greoi al unei nostalgii epice care nu-i decît un ecou al acelei povestiri consistente din *Medicul de ţară*, pe care Balzac o atribuie lui Goguelat, fost soldat, care, aşezat pe o grămadă de fîn într-un grajd, „povesteşte despre împărat".

> Ei bine, da, şef de îndată [spune Goguelat, după ce a povestit ciudata şi fabuloasa naştere a eroului], în Corsica, o insulă franceză încălzită de soarele Italiei, unde totul creşte cum creşte aluatul într-un cuptor

[...]. Nu părea să aibă mai mult de douăzeci şi trei de ani, nu părea generalul bătrîn din vremea cuceririi Toulonului, unde i-a făcut pe ceilalţi să-şi dea seama că nu se pricep deloc să manevreze tunurile. Ne trezim cu el, plăpînd cum era, general, şef al armatei din Italia, o armată care n-avea hrană, muniţie, încălţăminte, îmbrăcăminte, o biată armată goală puşcă. „Prieteni, ne spuse, iată-ne împreună. Să vă intre în cap că peste cincisprezece zile veţi fi învingători, veţi avea haine noi, veţi avea mantale, jambiere bune, bocanci buni; dar, copiii mei, trebuie să ajungem la Milano, de unde să le luăm, acolo sînt". Şi am mers. Francezul zdrobit, strivit ca o ploşniţă, îşi revine. Eram treizeci de mii de desculţi împotriva a optzeci de mii de nemţi aroganţi, cu toţii bărbaţi frumoşi, bine dotaţi, îi văd şi acum. Atunci Napoleon, care nu era atunci decît Bonaparte, ne însufleţeşte trupurile. Şi mergem zi şi noapte şi mi ţi-i batem la Montenotte, îi fugărim la Rivoli, Lodi, Arcole, Millesimo, şi nu-i mai slăbim. Soldatul a dat de gustul victoriei. Atunci Napoleon încercuie generalii germani, care nu mai ştiau unde să se ascundă pentru a nu păţi nimic, îi bate măr, le fură uneori zeci de mii de oameni dintr-o lovitură, înconjurîndu-i cu o mie cinci sute de francezi care se agită în jurul lor, conform tacticii sale. În sfîrşit, le ia tunurile, alimentele, banii, muniţia, tot ce se putea lua, le aruncă în apă, îi bate sus la munte, îi sfîşie în aer, îi devoră pe pămînt, îi biciuieşte pretutindeni [...]. Putea oare un om să facă asta? Nu, cu siguranţă Dumnezeu l-a ajutat. El se împărţea precum erau împărţite pîinile din Evanghelie, ziua comanda bătălia, noaptea o pregătea, astfel santinelele nu-l vedeau decît într-un nesfîrşit du-te vino, nu dormea şi nici nu mînca...

E vorba deci de un erou inspirat, căruia Dumnezeu i-a dat dreptul „să-şi scrie numele cu roşu pe pămînt", sortit, aşa cum trebuie să fie, unei căderi grandioase, părăsit de cei cărora le-a asigurat averea, capturat prin trădare, şi pe care duşmanii „îl vor ţine captiv într-o insulă pustie, pe o stîncă înaltă, la zece mii de picioare deasupra lumii", de unde, poate, într-o zi, destinul îl va chema înapoi. Acest Napoleon din textul balzacian, care trece dintr-o ordine a umanului într-una a sacrului, nu se confundă totuşi, în memoria legendară, cu o altă imagine a împăratului: aceea a legislatorului, a fondatorului unei noi ordini instituţionale. Iconografia din vremea Consulatului şi a Imperiului pare a privilegia generalul învingător, cuceritorul cu privirea

arzătoare. Cu toate acestea, nu uită să ni-l arate ca participant la deliberările din Consiliul de Stat, aşezat într-un decor lipsit de patetism războinic, sobru în gesturi, cu figura atentă, meditînd sau demonstrînd. „Prin legile sale, va comenta Thiers, el pune bazele societăţii moderne". El nu mai este acel meteor al istoriei, al cărui destin se înscrie într-o aventură fulgurantă şi efemeră. Îşi află împlinirea în perspectiva duratei. Întemeind şi definind normele vieţii colective de mîine, el construieşte edificiul pe care generaţiile viitoare vor trebui să-l menţină. „Trebuie să-i fim recunoscători, adaugă Thiers, de a ne fi transmis, într-o deplină ordine, statul civil şi organizarea administrativă".

Imaginea Omului providenţial se prezintă astfel sub forma unui al treilea model. Lui Alexandru, cuceritorul, i se substituie arhetipul lui Solon, legiuitorul. E un arhetip pe care îl găsim în 1940 şi 1941, la începutul Revoluţiei naţionale, într-o anumită imagine a mareşalului Pétain, fondatorul unei „noi ordini". Îl regăsim şi mai puternic, în imaginea lui de Gaulle, cel din 1958, stabilind principiile şi ordinea unei noi Republici. Totuşi, expresia cea mai reprezentativă a acestei imagini – atît de statornică în discursul politic şi mai ales în discursul politic francez – trebuie căutată în acea referinţă la memoria „Părinţilor întemeietori". Deja la sfîrşitul Vechiului regim, se obişnuia să se compare sau să se pună în antiteză formele exercitării puterii regale cu un fel de imagine a „Regelui bun", imagine ce se confunda cu respectul principiilor fundamentale ale Monarhiei franceze. Dar nu există familie politică azi care, în mod necesar, atunci cînd se pune problema să-şi afirme legitimitatea sau să-şi asigure continuitatea, să nu facă apel la exemplul sau la lecţia unor „mari strămoşi" sacralizaţi de legendă. În numele devotamentului pe care aceştia l-au impus, în numele instituţiilor pe care aceştia le-au fondat, se răspunde la interpelările şi la refuzurile prezentului. Uniformizate într-un acelaşi tip de reprezentări, avînd capul ridicat şi grav, fruntea senină, privirea sigură, mîinile aşezate pe hrisoavele care le asigură perenitatea şi gloria, imaginile lor se înghesuie la toate răscrucile istoriei.

Iată şi ultimul model: Moise sau arhetipul profetului. Profet al timpurilor ce vin, el citeşte în cartea istoriei ceea ce alţii nu văd încă. Condus el însuşi de un fel de impuls sacru, îşi călăuzeşte poporul pe calea viitorului. O privire inspirată traversează opacitatea prezentului, un glas care vine de

undeva de sus sau de undeva de departe dezvăluie ceea ce trebuie văzut şi recunoscut drept adevărat. Încă o dată, Napoleon cel legendar din Sfînta Elena, trecut pe jumătate în umbră, anunţă eliberarea popoarelor şi ascensiunea naţionalităţilor. Şi, mai aproape de noi, este generalul de Gaulle, cel puţin aşa cum îl vede după moartea sa André Malraux[25], oşteanul a cărui măreţie misterioasă nu ţine de faptul că a fost ofiţer sau om politic, ci de un lucru esenţial, acela de „a fi purtat Franţa în el însuşi, fiind un fel de profet"... „El a refăcut Franţa pornind de la o Credinţă", precizează Malraux care, în mod firesc, îl defineşte drept „conducătorul unui ordin religios", vede în el succesorul şi continuatorul sfîntului Bernard, al „predicatorilor din Cruciade, al fondatorilor de ordine". Destinul Generalului se identifică cu acela al Franţei. El poartă în sine trecutul unui întreg popor; în singurătatea din ultimele luni ale vieţii se confundă chiar cu peisajul care-l înconjoară. „El este întru totul trecutul Franţei, este un chip fără vîrstă, aşa cum în spatele său este pădurea acoperită de zăpadă, cu care acum s-a contopit..."

E vorba de identificarea unui destin individual cu un destin colectiv, a unui întreg popor cu un profet ce i-a tălmăcit istoria, destin care se realizează în mod exemplar integrîndu-se în acea cohortă halucinantă a marilor „conducători" dictatoriali ale căror imagini s-au multiplicat în secolul nostru. Oratori aproape sacri, ei acţionează mai întîi de toate prin Verb, prin cuvîntul prin care înţeleg să hotărască cursul istoriei. „Ce a făcut Isus Hristos? – comentează Goebbels. A scris cărţi, a ţinut predici? Şi Mahomed?... Uitaţi-vă la epoca noastră. Mussolini este el un mare scriitor sau un mare orator? Atunci cînd Lenin s-a dus de la Zürich la Sankt Petersburg, a alergat el de la gară la masa lui de lucru pentru a scrie o carte, sau a vorbit mulţimii? Doar marii creatori de cuvinte au făcut să existe bolşevismul şi fascismul". Tocmai prin deosebita putere pe care o are Cuvîntul se realizează, într-adevăr, acea ciudată adeziune care face ca, atunci cînd Conducătorul-profet se adresează mulţimii, mulţimea, la rîndul ei, să se exprime prin el. Lui Hitler îi place să apară ca un fel de tobă, ca o cutie de rezonanţă: vocea sa nu-i altceva decît acea voce amplificată, mediatizată, a tuturor bărbaţilor şi femeilor din Germania. „Eu nu pot fi nimic fără voi, spune el, şi tot ceea ce sînteţi voi sînteţi pentru mine". E o absorbţie reciprocă a poporului şi a călăuzei sale pe care o dezvăluie şi această formulă: „Führerul vorbeşte şi acţionează

nu numai pentru popor şi în locul poporului, ci fiind poporul însuşi. În el poporul îşi vede propriul său chip"[26].

Vizionarul, conducătorul profetic nu mai apare deci ca simplu reprezentant, ca simplu executant al voinţei generale. El încarnează această voinţă şi o face în sensul religios al termenului: o încarnează întru totul ca dimensiune socială, o încarnează întru totul ca destin istoric, în ceea ce este trecutul, prezentul şi viitorul ei. A te confunda cu el înseamnă, neîndoielnic, a renunţa la identitatea individuală; dar înseamnă şi a regăsi identitatea colectivă, a realiza fuziunea intimă şi indisolubilă cu comunitatea în care te-ai născut. „Să nu acceptaţi ca reguli ale vieţii voastre nici un fel de principiu, nici un fel de idee. Führerul însuşi, numai el, vă este dat pentru prezent şi pentru viitor, pentru realitatea germană, pentru legile sale". Afirmaţia aparţine lui Heidegger, aflat el însuşi într-un moment de cumpănă al vieţii. Versurile lui Baldur von Schirach o vor repeta în alt mod – fără îndoială mai eficient în captarea energiilor imaginaţiei şi a sensibilităţii – făcînd Călăuza să spună atunci cînd începe lupta[27]:

Sînteţi mii de oameni în spatele meu
Voi sînteţi eu şi eu sînt voi
Toate gîndurile mele s-au înfiripat în sufletele voastre
Atunci cînd vă vorbesc nu pot exprima
decît ceea ce este vrerea voastră.
Eu sînt ce sînteţi voi şi voi sînteţi ce sînt eu
şi cu toţii credem în tine, Germanie.

PECETEA ISTORIEI

Indiferent de model, că e vorba de Cincinnatus, de Alexandru, de Solon sau de Moise, chiar dacă întruchipează puterea instituţională, sacerdotală, omul providenţial apare întotdeauna ca un luptător, ca un combatant. Fiind întotdeauna ameninţat, aflat mereu la marginea prăpastiei, el refuză să se

supună destinului. Pe de altă parte, fie că reinstaurează sau bulversează o ordine, fie că pune lucrurile în ordine sau anunţă pe cel care va veni, personajul său se implică într-o realitate temporală ce stă sub semnul rupturii. Se afirmă şi se defineşte în contextul prezentului imediat un prezent al decadenţei, al confuziei, al întunericului; datorită lui, ce va fi „după" nu va mai fi ca „înainte". Legendei sale îi sînt asociate întotdeauna aceleaşi imagini, aceleaşi simboluri ale verticalităţii, ale luminii. Poate fi copacul ce se înalţă şi protejează. (După moartea lui Charles de Gaulle, Malraux invocă celebra poezie a lui Hugo despre „stejarii doborîţi"; de asemenea, cînd se vorbeşte despre Philippe Pétain este pomenit cel mai înalt dintre stejarii din pădurea de la Tronçais.) Dar poate fi şi torţa care arde şi care luminează, poate fi farul, coloana ce se înalţă, soarele răsărind sau acel „crîng în flăcări" cu care este comparat Cap de aur al lui Claudel...

Să reducem analiza doar la această simbolistică persistentă? După cum se ştie, mitul politic nu ratează ocazia să se implanteze într-o anumită realitate istorică. În acest caz, constatarea e foarte importantă. Bineînţeles, legenda e departe de a corespunde totdeauna realităţii obiective, aşa cum se înfăţişează ea istoricului. Desigur, obiectul specific al analizei, al încercării noastre îl constituie realitatea istorică. Fiind vorba totuşi de persoane, de oameni care trăiesc în mod corect şi precis într-un anumit spaţiu geografic şi într-un anumit timp, e de neconceput ca relatarea cu pricina să nu fie marcată de pecetea istoriei, să nu ateste într-un fel sau altul realitatea istorică. Marilor eroi imaginari, prototipuri eterne oferite generaţiilor pentru vis şi meditaţie, Oedip, Faust, Don Juan, literatura şi pictura le poate conferi înfăţişări dintre cele mai diverse. Ei nu depind de cronologie, de nici un context evenimenţial. Ei pot fi şi au fost întotdeauna reinventaţi, reinterpretaţi; fiecare dintre noi este liber să contureze cum doreşte aceste personaje. Bineînţeles, acest lucru e imposibil dacă e vorba de o fiinţă în carne şi oase, definibilă istoric, transformată în erou; nu i se pot uita trăsăturile particulare ce caracterizează o personalitate, nu un destin[28]. Legenda lui Pinay, aşa cum apare ea în 1951-1952 în textele biografilor săi, ţine de un anumit imaginar mitologic. Dar, în acelaşi timp, această legendă nu poate fi despărţită de persoana omului de stat, adică de un chip, de o siluetă, de un trecut, de un fel de a fi, de a gîndi, de a vorbi, de a acţiona. (Dacă privim astfel lucrurile, faimoasa

pălărie cu „borul răsucit" a preşedintelui apare, poate fi simbolul burghezului respectabil, al siguranţei şi al stabilităţii, ea apare, aşa cum arată fotografiile de epocă, drept un obicet vestimentar multifuncţional.) Cu cît mitul se amplifică, cu cît se extinde în timp şi se extinde în memoria colectivă, cu atît amănuntele biografice, trăsăturile fizice devin mai importante. Legenda generalului de Gaulle ar mai fi oare şi azi cea pe care o ştim dacă n-ar fi păstrat în memoria ei statura impunătoare, inflexiunile ironice ale vocii, exprimarea, butadele, felul insolent de a vorbi al generalului?

Şi încă o observaţie cu caracter mai general şi cu semnificaţii fără îndoială mai importante pentru istoricul mentalităţilor: deşi păstrează în mod inevitabil amprenta personajului în jurul căruia a fost construit, deşi, sacralizîndu-l, tinde să-i conserve în timp trăsăturile specifice, cum ar fi cele ale chipului, mitul ţine inevitabil, prin formă şi conţinut, de circumstanţele istorice în care a fost plămădit. Orice proces de „eroificare" implică existenţa unei relaţii de adecvare între personalitatea virtualului salvator şi nevoile societăţii într-un anumit moment al istoriei sale. Astfel, mitul tinde să se definească prin funcţia majoră atribuită vremelnic eroului, fiind un răspuns la ceva aşteptat, la o anumită cerinţă. Imaginea Salvatorului e schimbătoare, după cum acesta este chemat să facă faţă unei primejdii venite din afară, să înlăture o criză economică sau să prevină pericolul unui război civil. Legenda lui Clémenceau este inseparabilă de evenimentele tragice din 1917, aceea a lui Raymond Poincaré este inseparabilă de agitaţia financiară din 1925, aceea a lui Gaston Doumergue e o replică la o situaţie provizorie, aceea a evenimentelor sîngeroase din 1934. E posibil ca o anume realitate patetică să determine o dublă efervescenţă mitică, apelul nu la unul, ci la doi salvatori, ale căror demersuri sînt contradictorii, dar complementare. De pildă, în Franţa din perioada ocupaţiei, acesta a fost rolul pe care l-a jucat cuplul Pétain-de Gaulle, un cuplu al principiilor antagonice, dar de care, cel puţin pentru cîtva timp, par a se fi legat speranţele şi visurile multor francezi: primul simboliza Scutul, celălalt Sabia, primul răspundea nevoii de siguranţă şi protecţie, celălalt unei reacţii simultane, aceea a orgoliului rănit, a chemării la luptă şi la acţiune.

Marcat, condiţionat de contextul evenimenţial în care se manifestă, mitul poate apărea, chiar într-un mod mai sugestiv, drept un revelator

ideologic, drept reflexul unui sistem de valori sau al unei anumite mentalităţi. E suficient să urmărim destinul postum al legendei napoleoniene pentru a vedea în Napoleon – în cel al romanticilor, al paşoptiştilor şi al scriitorilor tineri de la sfîrşitul secolului – una dintre imaginile privilegiate, în jurul căreia se cristalizează, prin diversitate şi contradicţii, ambiţiile, elanurile, fantasmele şi certitudinile fiecărei generaţii. Valorile încarnate de personajul Pinay, valori ce continuă legenda lui Raymond Poincaré şi a lui Gaston Doumergue – simboluri ale muncii, ale economisirii, ale precauţiei şi ale independenţei individuale – sînt valori pe care le propăvăduia, în descendenţa altora, de la începutul secolului al XVIII-lea, acea carte intitulată sugestiv *Bunul simţ al unui om cumsecade sau Tratat politic pentru uzul celor simpli*, carte publicată în 1829, realizată de un prieten al lui Béranger, Joseph Bernard, viitor prefect sub Ludovic-Filip. Sînt valori pe care le va răspîndi, în timpul celei de a III-a Republici, o imensă literatură pedagogică, valori care, asociate postulatelor republicanismului, vor furniza întregii societăţi franceze principiile moralei sale colective... În sens invers, şi cu referire la un mediu mai restrîns, în cultul eroului, aşa cum îl răspîndesc intelectualii de la începutul secolului nostru, cult marcat de influenţele convergente ale nietzscheismului şi bergsonismului, distingem cu uşurinţă un mod specific de a gîndi şi de a simţi: exaltarea energiilor vieţii, sensul regăsit al tragicului, invitaţia la acţiune. „Stimulator al energiei", cum spune Barrès, eroul este pentru D'Annunzio cel în jurul căruia „toate sufletele dobîndesc o maximă strălucire, luminînd fulgerător cerul spiritului". La mormîntul ridicat în memoria tînărului devenit erou, Maximin, poetul german Stephan George elogiază în acesta capacitatea de metamorfozare"[29]. Graţie acestei capacităţi, toţi apropiaţii lui Maximin „vor putea deveni mai mari şi mai frumoşi". „Daţi-ne oameni mari şi fapte mari pentru a putea regăsi sensul bucuriilor mari", va spune unul dintre personajele din romanele lui Drieu La Rochelle. Fiecare erou stimulează zece mari artişti; Goethe şi Hugo şi-au muiat pana în sîngele vărsat de Napoleon[30]..."

Pe un plan oarecum diferit, putem aprecia că pentru o întreagă societate un studiu cît de cît atent al imaginii eroilor săi salvatori şi al legendarului lor istoric va face să apară cu deosebită claritate „modelele autorităţii" inerente şi caracteristice oricărei societăţi. În cazul Franţei contemporane,

mai cu seamă, se impune să menţionăm încărcătura de responsabilitate şi de respectabilitate socială cu care au fost învestite două personaje simbolice pentru civismul republican: învăţătorul şi ofiţerul, directorul de şcoală şi comandantul militar. Idealul de regenerare morală de la începutul celei de a III-a Republici i-a asociat în aceeaşi misiune: învăţătorul să instruiască viitorii soldaţi, ofiţerul să completeze educaţia cetăţenilor, şi unul, şi celălalt devenind pivoţii în jurul cărora se urmărea reconstruirea conştiinţei naţionale. Or, este semnificativ de constatat că tocmai acest dublu prestigiu al conducătorului militar şi al magistratului prinde viaţă în persoana mareşalului Pétain în lunile imediat următoare înfrîngerii din 1940, ceea ce şi explică adeziunea ferventă de care acesta pare a fi beneficiat[31]. „Învăţătorul, profesorul, ofiţerul, avînd aceeaşi misie, se inspiră din aceleaşi tradiţii şi din aceleaşi virtuţi", declara mareşalul în 1934 într-o manieră pe care Jules Ferry n-ar fi denunţat-o. Paradoxal, prin însăşi afirmarea acestui cult al Conducătorului văzut ca ilustru oştean, dar care se manifestă prin precepte şi lecţii de morală civică, regimul de la Vichy îşi dovedeşte în chipul cel mai autentic fidelitatea sa faţă de un anumit sistem conceptual moştenit de la a III-a Republică. În stilul său autoritar deslușim o îndelungată șlefuire socială a atitudinilor şi comportamentelor, a manifestărilor de respect şi de adeziune.

Oare însă nu este la fel de semnificativă grija generalului de Gaulle – cel care era şeful statului în vremea celei de a V-a Republici, îndeplinind în această calitate exigenţele constituţionale – de a-şi pune uniforma atunci cînd trebuia să se adreseze opiniei publice într-o împrejurare solemnă? E de la sine înţeles că Charles de Gaulle, ca preşedinte al Republicii, nu reprezenta în nici un fel armata, nici ordinul militar, nici instituţia militară; prin el, instituţia armatei nu deţine şi nici nu acaparează puterea; funcţiile militare pe care le-a deţinut cîndva pot părea chiar modeste în comparaţie cu demnitatea supremă cu care fusese învestit în mod democratic. Cum i se întîmplase cu cîţiva ani în urmă celui care fusese mareşal, pentru el, ca şi pentru majoritatea compatrioţilor, arborarea distincţiilor militare corespunzătoare gradelor sale pare a-i face discursul mai credibil, mai prestigios, mai autoritar. Această creştere a autorităţii morale trebuie, în mod evident, pusă în relaţie cu importanţa rolului deţinut de armată în istoria

ideii naţionale franceze, treptat, în cursul secolului trecut, armata a început să fie considerată de cei mai mulţi drept o forţă situată în afara partidelor şi facţiunilor amestecate, ca fiind glorificată aşa cum era glorificat drapelul, în al cărui cult este ea însăşi implicată, impunîndu-se ca un principiu al permanenţei şi unităţii[32]. Dar şi în acest caz simbolistica gestului rămîne inseparabilă de contextul istoric ce o evidenţiază şi o justifică. Şi în acest caz ceea ce-şi atribuie puterea politică, semnele sub care se plasează, imaginile pe care le inspiră pentru a-şi asigura reprezentativitatea constituie elemente importante în încercarea de a se apropia de un timp şi de o societate. E ceea ce ne demonstrează referindu-se la o altă dimensiune istorică, lucrările lui Georges Dumézil, care ne arată, de pildă, că pentru a înţelege bine ce a fost Roma antică, trebuie să vedem rolul important pe care l-a jucat opoziţia dintre imaginea eroului Romulus latinul, ţinînd în mînă acel *lituus*, sceptru şi totodată simbol profetic, şi aceea a lui Quirinius sabinul, garant al bunurilor lent acumulate, protector al fecundităţii, al bogăţiilor pămîntului[33]...

CRIZE DE LEGITIMITATE, CRIZE DE IDENTITATE

Oricît de greu am accepta să raportăm mitul politic la o perioadă istorică amplă, sîntem nevoiţi să recunoaştem în dezvoltarea sa istorică existenţa unor intervale în care el se manifestă viguros sau firav, a unor momente de efervescenţă şi de remisiune. Acesta e un lucru evident în Franţa secolelor al XIX-lea şi al XX-lea şi se referă la chemarea Salvatorului. Evident este şi faptul că există aici o legătură cu vicisitudinile istoriei politice naţionale. La originea acestor vicisitudini sînt mai multe lucruri care s-au manifestat sub forme diferite: blocaje instituţionale, respingerea în totalitate a unei personalităţi guvernamentale pe drept sau pe nedrept discreditată, prăbuşirea financiară, dezordinea interioară, ameninţarea străină, dezastrul militar... În toate cazurile acestea par a fi corespuns, atît în momentul apariţiei, cît şi al dezvoltării lor, cu ceea ce, fără îndoială, sîntem îndreptăţiţi să numim criză de legitimitate.

Acesta este un termen dificil, căruia nu-i putem trece cu vederea – cel puţin la nivelul teoretic al definiţiilor – încărcătura de ambiguitate, echivocul, contradicţiile[34]. În jurul său, juriştii, filosofii, moraliştii au multiplicat fără încetare întrebările, s-au ciocnit de aceleaşi probleme, de aceleaşi dificultăţi în exprimarea sa. Noţiunea de legitimitate se reduce doar la respectarea regulilor stabilite de justiţie, caz în care se confundă cu însăşi noţiunea de justiţie? Sau dimpotrivă, legitimitatea aspiră la principiile unei etici superioare legalităţii, caz în care s-ar situa pe un cu totul alt plan decît acela de a accepta puterea legii şi de a i se supune? Dar care ar fi atunci criteriul unei rezistenţe legitime faţă de legi şi cum să-l definim? Să fie bunul comun, tradiţiile legate de istoria Cetăţii şi a Naţiunii, drepturile persoanei, exigenţele libertăţii, imperativele justiţiei? Sînt noţiuni ce scapă inevitabil oricărei tentative de codificare generală, ce sînt în mod evident susceptibile de a fi definite în mai multe feluri, de a fi interpretate contradictoriu... Pe de altă parte, din ce moment şi în urma cărui proces o putere născută din violenţă, efect a ceea ce mult timp a fost considerat a fi o rebeliune este curăţită, este iertată de vina sa de la început şi dobîndeşte întru totul o legitimitate absolută? Există, în schimb, şi legitimităţi mult timp necontestate – în Franţa vechii monarhii, de pildă – dar pe care timpul le-a uzat, le-a erodat treptat, golindu-le de substanţa lor?...

Instabilă şi echivocă în calitate de concept doctrinal, de neînţeles ca expresie absolută a ceea ce este juridic şi moral, noţiunea de legitimitate se impune totuşi cu deosebită forţă atunci cînd se acceptă situarea ei doar la nivelul observaţiei concrete, abordarea ei în funcţie numai de datele analizei empirice. „Geniu invizibil al Cetăţii" este formula istoricului italian Guglielmo Ferrero[35], o formulă inspirată care, dîndu-le unora puterea de a comanda şi făcîndu-i pe alţii să se supună, asigură în mod esenţial coerenţa şi continuitatea oricărei societăţi politice. „Dacă întrebaţi un elveţian, scria Ferrero la începutul secolului, de ce este, cum este cutare Consiliu de Stat din cutare canton, el vă va răspunde că acesta aşa a fost ales de majoritatea populaţiei (...). De asemenea, dacă acum jumătate de secol i-aţi fi întrebat pe un prusac, pe un austriac sau pe un rus de ce cutare ministru conducea în întreaga ţară un anumit sector al vieţii publice, răspunsul ar fi fost: „Regele

sau împăratul l-a numit". Şi toate aceste explicaţii par foarte clare şi incontestabile pentru toată lumea. Altfel spus, în cadrul strict al unei anumite societăţi dintr-o anumită perioadă, noţiunea de legitimitate nu corespunde decît recunoaşterii spontane a ordinii stabilite, acceptării firești nu atît a deciziilor celor care guvernează, cît a principiilor în virtutea cărora ei guvernează. La urma urmelor, orice putere poate apărea ca legitimă atunci cînd pentru cei mulţi, prin ceea ce gîndesc şi sînt ei, menţinerea instituţiilor existente este recunoscută ca o evidenţă factuală ce scapă oricărei contestaţii, oricărei îndoieli.

În sens invers, se poate vorbi de o criză a legitimităţii atunci cînd la întrebările despre exerciţiul regulat al puterii răspunsurile nu mai sînt evidente, „clare şi incontestabile". În acest caz, datoria loialităţii nu mai este o primă cerinţă. În mod discret sau violent, legăturile de încredere şi de adeziune se desfac sau se rup. Cel guvernat, fie că este supus, fie că este cetăţean, nu se mai recunoaşte în sistemul instituţional cu care pînă atunci se identificase mai mult sau mai puţin făţiş. Puterea, principiile pe care aceasta se sprijină, practicile pe care le pune în funcţiune, cei care o exercită şi care o întruchipează se confundă cu „altceva", se înfăţişează ca realităţi ostile sau străine... Şi aceasta este vanitatea pe care, în mod specific, Franţa a cunoscut-o adesea în ultimele două secole ale istoriei sale. Legitimitatea „tradiţională", pentru a prelua termenii, deveniţi clasici, din vocabularul weberian, aceea pe care se sprijinea monarhia antică capeţiană şi care a consacrat dublul principiu al dreptului divin şi al dreptului istoric (Benjamin Constant însuşi evocă în acest sens „sfinţenia generaţiilor trecute"), nu a putut pînă la urmă să reziste teribilei zguduiri a epocii revoluţionare; ea s-a dezagregat progresiv. Aceasta s-a întîmplat fără ca în mod real şi valabil să i se fi substituit, sub forma unor instituţii stabile şi definitiv acceptate, un alt tip de legitimitate, aceea a unui sistem „regulat şi raţional" – formula e tot a lui Max Weber – clădit pe principiul voinţei generale şi traducîndu-se prin funcţionarea normală a unui guvern reprezentativ. Experienţa a arătat de multe ori că în Franţa născută din Revoluţie această altă legitimitate a fost întotdeauna expusă accidentelor istoriei. E foarte clar că o asemenea coincidenţă nu e întîmplătoare, că mai ales în perioadele

unei legitimităţi intermitente, în momentele de dezechilibru, de incertitudine sau de confruntări se fac auzite apelurile cele mai vehemente la intervenţia salvatorului.

Fiind trecere de la o stare sigură la una a tulburărilor sau spaimelor, de la adeziune la alienare, orice criză de legitimitate apare, într-adevăr, ca inseparabilă de un traumatism politic perceptibil atît la nivel individual, cît şi la nivel colectiv. Aşa cum s-a spus, în nici o societate politică puterea nu poate fi definită ca o entitate abstractă, ca un principiu conceptual ce ţine doar de formularea sa juridică. Pentru cei care i se supun, fie că sînt conştienţi sau nu, puterea presupune întotdeauna o anumită formă de angajare sau de participare personală, un minimum de disponibilitate, de încredere, de respect, de supunere voluntară. Rupturile decisive se produc în profunzimea mentalităţilor şi a sufletelor. Regulile considerate pînă la un anumit moment indicii ale normalităţii civice sînt contestate în interiorul conştiinţelor, astfel încît suspiciunea, îndoiala sau dispreţul se substituie identificării, supunerii faţă de ordinea instituţională stabilită.

În acest caz, dacă privim lucrurile dintr-o aceeaşi perspectivă internă, nu poate fi evitată comparaţia cu acele crize, binecunoscute psihologilor, caracteristice copilăriei şi adolescenţei şi care se referă la relaţiile cu părinţii: „Unii tineri manifestă adesea, într-o manieră patetică, sentimentul că nu pot fi salvaţi decît prin solidarizarea cu un Conducător". Această constatare face parte dintr-unul din studiile cele mai temeinice ale lui Erik Erikson asupra modalităţilor de inserţie a adolescentului în normele de organizare socială[36]. Repudiind autoritatea paternă existentă, explică Erikson, i se pare foarte greu să-şi asume răspunderea autonomiei personale. Imaginile prenatale, recuzate sau contestate, sînt astfel, în mod firesc, „înlocuite de ierarhia imaginilor conducătorului, imagini care populează ierarhia imaginilor disponibile". Refuzul disciplinei tradiţionale conduce la căutarea febrilă a unei noi forme de adeziune. În condiţiile unei vacuităţi afective şi morale care, de fapt, însoţeşte orice criză de legitimitate politică, chemarea Salvatorului pare a ţine cu adevărat de un acelaşi mecanism psihic, acela prin care incertitudinile şi contestaţia adolescentină recurg la chemarea „patetică" a unui nou stăpîn, a unui nou părinte, a unei noi călăuze.

De altfel, se poate observa că într-un caz sau altul ruptura şi contestarea afectează autoritatea puterii politice sau vizează tutela paternă, că imaginea Salvatorului aşteptat – visat în taină sau chemat în mod violent – se poate prezenta în două moduri sensibil diferite. Fiind vorba de ceea ce mulţi analişti înţeleg a fi o mişcare de „retragere spre copilărie", apare întru totul logic faptul că această imagine tinde să se definească cel mai adesea sub forma unui fel de substitut al autorităţii paterne. E vorba de un tată căutat din nou şi regăsit, ce ia locul şi joacă rolul unui tată pierdut sau repudiat, respectul şi devotamentul, îndreptate spre personajul devenit erou, ajung, în acest caz, la Protector: el are misiunea să calmeze lucrurile, să reinstituie încrederea, să restabilească o securitate compromisă, să înfrunte ameninţările răului (şi se vede clar, pentru a nu da decît un exemplu, cum în 1940 legenda mareşalului Pétain ilustrează şi confirmă modelul). Dar mai are şi misiunea primordială de a asigura continuitate comunităţii de care este răspunzător de-acum înainte. Altfel spus, fiind garant al respectării regulilor continuităţii, transmiterii şi succesiunii, valorile pe care le întruchipează sînt acelea ale perenităţii, ale patrimoniului, ale moştenirii. Rolul său este de a preveni accidentele istoriei, de a evita rupturile produse de aceasta, de a-şi asuma răspunderea viitorului în funcţie de fidelitatea sa faţă de un trecut cu care, firește, se identifică. Ar trebui să spunem că, în cele din urmă, construcţia mitică nu poate exista dacă nu ţine de o anumită viziune cosmică a Ordinii universale. Păstrător al normalităţii în succesiunea vremurilor şi a generaţiilor – astfel, din această perspectivă se vede funcţia esenţială atribuită eroului salvator.

Imaginii unui tată regăsit şi reîncarnat, adică imaginii unui tată fictiv substituit tatălui repudiat, îi poate fi totuşi opusă o altă imagine: aceea a conducătorului, a şefului unei bande, a persoanei în vîrstă prestigioase, de la care, bineînţeles, se aşteaptă nu atît certitudinea unei securităţi tutelare, cît impunerea unei subordonări, cîteodată ambiguă şi dureroasă, în acelaşi timp înrobitoare şi activă, admirată şi complice. „Adolescentul, scrie Erikson, doreşte să devină un ucenic, un discipol, un servitor sexual, un pacient..." Fenomenul este uşor de comparat cu cel, adesea studiat, al grupurilor de tineri" aflate la limita comunităţilor delincvente, pe care le formează

autoritatea în mod spontan recunoscută a unei personalităţi mai proeminente, mai puternice, mai îndrăzneţe. Pentru acela care deţine această putere rolul esenţial este al iniţiatorului, al călăuzei în viaţa adultă. Fiecăruia dintre cei care îl urmează el îi deschide porţi pînă atunci închise, îi autorizează o cutezanţă încă neexprimată, îi înlătură o timiditate mult timp resimţită. Se impune ca un model, un model deosebit de apropiat, în care fiecare poate opera şi poate încerca să se recunoască. El uimeşte, emoţionează, captivează şi subjugă, e capabil să exercite în jurul său un fel de fascinaţie senzuală, care conferă fiecărui gest, fiecărui cuvînt o rezonanţă afectivă de mare profunzime. Pentru a-i merita stima, pentru a beneficia de prietenia, de bunăvoinţa sa nu există sacrificiu de care cei mai umili dintre membrii grupului să nu se simtă, să nu se dorească a fi capabili[37].

E vorba deci de raporturi de supunere şi nu de filiaţie, aflate într-un decalaj inevitabil cu ordinea stabilită, cu obiceiurile, cu ceea ce s-a convenit. Conducătorul se impune prin îndrăzneală, prin capacitatea sa de a respinge şi de a contesta. Astfel, în *Romanul energiei naţionale* Maurice Barrès descrie „febra" adepţilor lui Boulanger, care-i cuprinde pe tineri, văzută ca o expresie esenţială a dorinţei de ruptură, a unui gest ce sfidează Franţa burgheză, Franţa lui Grévy şi „a legislatorilor ei cenuşii", marcată de inerţie şi de prejudecăţi. Prin generalul văzut călare pe un cal negru, aventura, neprevăzutul vor apărea din nou pe „un teritoriu locuit de funcţionari care se gîndesc la cariera lor, de administratori care visează să se scalde în mare, ca fiii lor să treacă bacalaureatul, ca fiicele lor să aibă zestre. Venirea eroului tulbură monotonia vieţii cotidiene, distruge interdicţiile vechi, inversează regulile admise în comunitate, eliberează energii mult timp reprimate. „Comercianţii angajaţi în afaceri urîte respirau în voie, continuă Barrès. Rasa scandalagiilor care încălcau legea devenea nobilă, viaţa lor aventuroasă era admirată..." „Ce tare freamătă tînărul nerăbdător din casă", în această formulare îl regăsim pe Cap de aur, eroul claudelian care îi invită să-l urmeze pe toţi cei pe care îi oboseşte pustietatea „plicticoaselor săptămîni". De fapt, e vorba de apelul de a părăsi o casă cu zidurile strîmbe, de a te abate de la drumul clar marcat care te duce într-acolo, e vorba de un refuz al confortului şi al toropelii din această casă.

Se cuvine totuşi să amintim că într-o astfel de împrejurare a pierde înseamnă a da, că a da înseamnă, în cele din urmă, a te regăsi. Exaltarea unui fel de dublu glorificat atestă, într-adevăr, căutarea unei identităţi, precum şi demersul instinctiv de redobîndire a sinelui, factori constitutivi ai pulsiunii originare. Paradoxul stă în faptul că această redobîndire se manifestă aparent în aservirea, în supunerea la o autoritate exterioară. Dar e vorba de o autoritate care, şi acesta e lucrul esenţial, nu mai este considerată suspectă, demnă de dispreţ sau opresivă, care, dimpotrivă, înseamnă adeziune, comuniune, credinţă militantă şi cuceritoare. E o autoritate care nu mai e percepută ca alienantă, care, dimpotrivă, se vede recunoscută ca un instrument decisiv de restructurare şi de reabilitare personală. Realitatea, aşa cum este ea trăită, nu presupune renunţarea la o voinţă individuală în beneficiul unei voinţe străine. Presupune convergenţa celor două tipuri de voinţă, mai exact aceea ce ţine de trezirea, de înviorarea unei voinţe letargice sau risipite, şi o altă, mai puternică, mai mobilizatoare, mai activă. „Voinţa mea, proclamă un personaj din *Cap de aur* este de a mă supune voinţei regelui, de a fi alături de el ţinînd drapelul sus, aceasta este misia mea pe pămînt". Baldur von Schirach o spune sub o altă formă, în numele unor tineri germani care îşi exprimă recunoştinţa faţă de Conducător, care, în jurul anilor 1930, le-a permis, se pare, să-şi schimbe destinul:

Eram o frunză pe cîmpul
Fără hotar şi nesfîrşit
Risipită departe, vîntul m-ar fi pierdut
Dacă nu erai tu, seva ce urcă din rădăcini.

Referinţa la perioada nazistă se impune cu atît mai mult cu cît e vorba de un exemplu referitor la tineretul ce-şi afirmă în mod exaltat, prin angajamentul politic, valorile specifice vîrstei, încercînd să le impună întregii societăţi. „Tineret hitlerist, aceste două cuvinte sînt un fel de pleonasm", constată un martor pentru care lucrurile erau foarte clare[38]. Şi, pe de altă parte, nu întîmplător, într-o întreagă literatură, personajul Adolf Hitler este

asimilat „voinţei impetuoase a tineretului german" (în vreme ce, în preajma unor alegeri, generalul von Seeckt, resemnat, scrie surorii sale: „Te sfătuiesc să votezi pentru Hitler, tineretul are întotdeauna dreptate..."). Desigur, văzut astfel, conducătorul promite să fie o călăuză profetică, pare a avea drept misiune esenţială să încarneze, conferindu-le măreţie, visele, certitudinile şi aşteptările adolescenţilor: afirmarea primatului acţiunii, intoleranţa ideologică, orgoliul exclusivist de grup, nevoia de comunicare fizică, voinţa de devotament şi de sacrificiu, ajungîndu-se chiar la aspiraţia secretă de a fi scurtcircuitat de moartea sinucigaşă, de moartea violentă, căutată sau acceptată în marele tumult al tragediilor colective[39]...

Tată sublimat pe care îl regăseşti sau îl reclădeşti, om în vîrstă prestigios, cap de coloană sau şef de bandă, aceste două imagini nu pot fi definite în termeni antagonici. Mai întîi pentru că un acelaşi personaj le poate întruchipa pe amîndouă, asumîndu-şi simultan ambele roluri: cel mai bun exemplu, în acest sens, este însuşi Hitler, în acelaşi timp cancelar şi Führer, adică bucurîndu-se de un dublu prestigiu, al legalităţii restaurate şi al misteriosului aventurier predestinat[40]. Se întîmplă aşa mai ales în planul, cel mai important, al psihismului colectiv, pentru că cele două imagini se asociază şi tind să se confunde în măsura în care ele pot, şi una şi cealaltă, să apară în mod legitim ca replică la acest sentiment al vanităţii. În ambele cazuri, ele trebuie puse în relaţie cu aceeaşi stare de singurătate interioară, cu o aceeaşi teamă de a nu fi părăsit, şi, la nivel mai profund, poate cu o stare de autonomie individuală impusă dintr-odată. Ceea ce, în acelaşi timp, înseamnă căutarea unei identităţi ce trebuie redobîndită şi a noi forme de solidaritate, ambele văzute ca soluţii care apelează şi participă la o aceeaşi acţiune. Într-o societate în care puterea nu mai reprezintă decît o ordine necunoscută sau discreditată, în care, din această pricină, valori fundamentale ce ţin de unitate şi de coeziune par, pe de altă parte, a fi în mod tragic ameninţate, rolul de intermediar nu mai poate fi, într-adevăr, disociat de cel de protector, cu atît mai puţin de acela de părinte sau de călăuză. Celor care îl recunosc drept substitut al unei puteri paterne extrem de slăbite, ca şi pentru cei care văd în el tînărul conducător la care se aspiră în secret, stăpîn şi totodată complice, agent de mediere şi de coagulare socială, eroul

salvator li se impune la început la nivel spiritual şi afectiv. A recunoaşte autoritatea sa şi a te regăsi în ea înseamnă deopotrivă a te regăsi pe tine însuţi şi a-i regăsi pe Ceilalţi. De fapt, nu contează dacă e vorba de întreg corpul social sau de o facţiune, fie şi minoritară, a colectivităţii. Graţie Salvatorului şi prin el, unii oameni împărtăşesc aceleaşi emoţii, aceeaşi fervoare, aceeaşi speranţă. Sînt, de asemenea, aceleaşi apeluri, aceleaşi cuvinte de ordine, aceleaşi referinţe şi aceleaşi certitudini. În jurul său, prin supunere, devoţiune sau entuziasm se restructurează viaţa colectivă, sînt refăcute fidelităţile, este restabilită comunicarea afectivă, se consolidează o nouă reţea socială.

Agent al „socializării sufletelor" este formula lui Maurice Barrès şi, pînă la urmă, la ea trebuie să revenim. Funcţie de restructurare psihică şi, în acelaşi timp, funcţie de reinserţie socială, aceasta este, într-adevăr, finalitatea căreia îi corespunde în acest caz imaginarul mitic. Este spre binele sau spre răul celora cărora mitul a ştiut, trecător sau durabil, să le stimuleze pasiunea sau să le capteze speranţa? Întrebarea poate fi pusă, dar se impune precizarea că răspunsul scapă competenţei şi judecăţii analistului.

VÎRSTA DE AUR

VREMURILE „DE DINAINTE"

Este formula lui Frédéric Mistral şi evocă anii copilăriei sale, atunci, la început, cînd nu circulau pe Rhône vapoarele, cînd nici zgomotul secerătoarelor şi treierătoarelor mecanice nu tulbura liniştea senină a serilor de vară[41]. Vremurile „de dinainte" înseamnă în primul rînd moşia, colinele care închid orizontul, siguranţa oferită de ziduri încă nefinisate şi de acoperişuri, înseamnă autoritatea patriarhală a Tatălui răspîndită pretutindeni. Înseamnă persistenţa unui ritm de viaţă ce se confundă cu succesiunea muncilor şi a anotimpurilor, înseamnă aratul, însămînţările, secerişul. Şi mai înseamnă intimitatea protectoare a unui grup social închis, solidar, strict ierarhizat, din care fac parte căruţaşul, ciobanii, cosaşii, secerătoarele. Pe scurt, fiecare dintre aceşti termeni trebuie reţinut cu toată încărcătura sa simbolică, e vorba de imaginea unei ordini, a unei societăţi, a unui tip de civilizaţie. E ordinea, armonia socială, e cultura şi civilizaţia pe care copilul din Ferma Judecătorului le-a glorificat şi cărora a visat să le asigure continuitatea.

Sînt imagini ale unui trecut legendar, sînt viziuni ale unui prezent şi ale unui viitor definite în funcţie de ceea ce a fost sau de ceea ce se consideră a fi fost. Într-adevăr, o istorie a ideologiilor franceze ar părea trunchiată dacă n-ar ţine seama de aceste imagini, dacă ar uita numărul mare al acestor

reprezentări sau dacă ar neglija influenţa lor asupra felului de a gîndi şi de a simţi. Unele dintre aceste „vremuri de dinainte", ca şi în cazul pe care l-am menţionat, au fost efectiv trăite înainte de a fi vîrste; imaginea lor a suportat acel proces de inflexiune, de selecţie sau de transmutaţie caracteristic aducerii aminte. Alte vremuri, desigur mai multe, scapă memoriei individuale şi trec în memoria istoriei, sau în ceea ce pare a fi memoria istoriei. Trecutul la care trimit nu a fost niciodată cunoscut în mod direct; puterea sa evocatoare e aceea a unui model, a unui arhetip, model şi arhetip a căror emergenţă, dincolo de timpul trecător, pare a le conferi prin definiţie un plus de exemplaritate... Oricum ar fi, fiecărui tip de sensibilitate sau de gîndire politică îi corespunde o anumită lectură a istoriei, cu tot ceea ce ea uită, refuză sau omite, dar şi marcată de fidelitate, de devoţiune, izvoare niciodată secate de emoţii şi fervoare. Se întîmplă însă să nu se poată evita acel pas între transformarea în legendă a unor vremuri privilegiate pentru memorie şi fixarea lor în sacru. În opoziţie cu un prezent resimţit şi descris ca un moment de tristeţe şi de decădere, se impune absolutul unui trecut al împlinirii şi al luminii. S-a ajuns unde era inevitabil să se ajungă: cristalizînd toate elanurile, toate energiile visului, reprezentarea vremurilor „de dinainte" a devenit mit. Mit în sensul deplin al cuvîntului: în acelaşi timp ficţiune, sistem explicativ şi mesaj mobilizator.

În această nebuloasă complexă, în mişcare, care este imaginarul politic, nu există constelaţie mitologică mai stabilă, mai actuală decît aceea a Vîrstei de aur. Datorită numărului mare şi diversităţii exprimărilor potenţiale, dificultăţile (deosebite) apar atunci cînd se pune problema de a trece în revistă temele, de a alcătui un repertoriu al formulelor, de a le clasa şi de a le cataloga... La nivelul cel mai elementar al construcţiei mitice, analistul vine în contact cu ceea ce se poate numi fie „minunatele vremuri străvechi", fie „frumoasele epoci". Şi nu e vorba aici numai de această veche funcţie de creativitate legendară pe care au exercitat-o „bătrînii" evocînd timpul care a trecut al tinereţii. În societăţile noastre numite moderne, aparent dominate de un ritm din ce în ce mai rapid al schimbărilor, nu poate fi neglijat acel fior emoţional, estetic şi sentimental în acelaşi timp care pare a se lega din ce în ce mai mult de rămăşiţele, de epavele recuperate ale unui trecut încă surprinzător de apropiat: instrumente, utilaje, maşini datînd

de la începutul revoluţiei industriale, unele de mult ieşite din uz, devin obiecte de cercetare şi de admiraţie pioasă, îşi află locul în acest muzeu imens şi multiform pe care un fel de religiozitate îl menţine şi azi, opunîndu-l la ceea ce este imediat şi efemer.

În paralel, istoricul mentalităţilor ar trebui, poate, să acorde o atenţie mai mare decît obişnuieşte s-o facă acestor reveniri periodice (fenomen devenit capital în societatea contemporană) la o epocă, la o „frumoasă epocă", care, cu puţin timp înainte, era luată în derîdere sau discreditată. 1900, 1925, a doua perioadă postbelică, totul decurge ca şi cum, la intervale regulate, ceea ce o anumită modă duce cu sine o altă modă tinde să restituie. E o restituire evident incompletă, fragmentară, deformată, dar în care refrenul unui cîntec, un anumit vocabular, elementele unei estetici decorative, amintirea pierdută a unor obiceiuri desuete vin totuşi să aşeze în ceea ce este actual la nivelul gustului şi al sensibilităţii imaginea înnobilată a unui trecut mitizat. Este, fără îndoială, dificil, dacă nu chiar imposibil să atribuim fenomenului o consonanţă politică precisă. În faptul că atîtea remanenţe nostalgice ajung să se exprime cu atîta insistenţă într-un context social şi ideologic în care valorile schimbării, ale noutăţii, ale modernităţii tind să se impună simultan cu o putere, pare-se, niciodată atinsă, în acest fapt există un paradox esenţial despre semnificaţia căruia n-ar fi zadarnic să discutăm.

Importanţa politicului apare, în schimb, mult mai convingătoare în evocarea, atît de insistentă în ultimele două secole, a unor vremuri de referinţă istorică, obiecte ale unui cult retrospectiv şi totodată modele de organizare colectivă. „De la romani încoace lumea s-a golit", proclamă Saint-Just, şi recunoaşte rolul pe care l-a avut imaginea Spartei şi a Romei republicane nu numai în retorica iacobină, dar, şi mai profund, în universul intelectual şi moral al celor din Convenţia montagnarzilor şi al celor ce s-au vrut urmaşii lor. Se cunoaşte, de asemenea, insistenta referire la Evul Mediu, în istoria sensibilităţii franceze începînd cu ultimii ani ai secolului Luminilor: tema „reîntoarcerii la Evul Mediu" a obsedat imaginaţia tradiţionalismului romantic. Această temă o regăsim, mai ales, în perioada interbelică, în arierplanul tuturor cercetărilor ce urmăreau definirea unui tip de societate care recuză deopotrivă principiile individualismului liberal şi acelea ale etatismului totalitar. Acelaşi lucru este evocat, în contextul contestatar

din mai 1968, de unul dintre teoreticienii cei mai apropiaţi de mişcarea comunitară. „Din punct de vedere istoric, declară unul dintre ei, fondator al unei comunităţi agricole din Cevennes, ceea ce uneşte cel mai mult este Evul Mediu, pe atunci existau raporturi de la om la om care nu aveau nimic de a face cu ceea ce se învaţă la şcoală[42]..." De altfel, n-am putea să nu evocăm, într-un fel mai general, mai incert din punct de vedere cronologic, bătrîna Franţă monarhică, acea Franţă de dinaintea acelei rupturi revoluţionare, din care legenda a făcut „plăcerea de a trăi": cultul său a fost întreţinut cu pioşenie, printre florile de crin, alături de steagul alb, alături de principii martiri şi de eroii mişcării şuanilor, alături de un sentimentalism regalist, a cărui devoţiune s-a prelungit pînă la începutul secolului nostru. De asemenea, neomonarhismul maurrassian i-a definit postulatele esenţiale, referindu-se la un sistem politic considerat a fi acela al Vechiului regim şi prezentat ca antiteză a democraţiei parlamentare.

E de la sine înţeles că aceste exemple nu pot alcătui o listă completă. Trebuie să ţinem seama – şi să le vedem ca pe nişte constante ale vieţii politice franceze ce ţin de toate perspectivele ideologice – şi de aceste numeroase invocări ale izvoarelor trecutului, ale întoarcerii la vremurile sublimate de la început. „Refacerea lui 1789", regăsirea „spiritului celui dintîi socialism", revenirea la „gaullismul Generalului", frecvenţa acestor formule nu încetează să dovedească existenţa unui demers de recuzare a derivelor istorice, proiecţia în perenitatea amintirii a tot ceea ce trecerea timpului nu pare a fi şters... Se poate remarca faptul că această vîrstă privilegiată a întemeierilor, a instituţiilor şi regimurilor tinere rămîne datată, localizată în istorie, rămîne asociată unor evenimente relativ precise şi uşor de reperat. Nu acelaşi lucru se întîmplă atunci cînd se atinge al treilea palier al construcţiei mitice; acela al nonistoriei. Timpul la care se face referinţă nu mai este legat de nici o periodizare; scapă cronologiei, face inutil orice efort al memoriei. Noţiunea de „înainte" devine absolută, eliberată de orice dependenţă de succesiunea secolelor şi a mileniilor. Viziunea Vîrstei de aur se confundă întru totul cu aceea a unui timp nedatat, incomensurabil, care nu poate fi contabilizat, despre care se ştie doar că se situează la începutul aventurii umane, fiind un timp al inocenţei, al fericirii.

Acest paradis pierdut, inseparabil de atîtea visuri ale oamenilor menţinute de-a lungul istoriei, a fost conceptualizat, raţionalizat, teoretizat, fiind numit stare de natură, printr-o anumită reflecţie filosofică impusă în Europa în secolul Luminilor. Este, desigur, inutil să subliniem importanţa acestei noţiuni (asupra căreia vom reveni în acest capitol) în istoria generală a gîndirii politice. Este inutil, de asemenea, să amintim numărul mare de construcţii speculative care s-au construit în jurul ei[43]. Extratemporalitatea, nonistoricitatea pe care le implică nu exclud totuşi dorinţa de a-i căuta în paralel expresii în domeniul mai instabil şi mai difuz al sensibilităţii colective. Istoricii ideilor, de pildă, au arătat foarte bine importanţa adesea decisivă pe care au avut-o însemnările de călătorie din secolul al XVII-lea şi de la începutul secolului al XVIII-lea în elaborarea a însuşi conceptului de stare de natură: în mijlocul pădurilor americane, prin contactul cu populaţiile „primitive", considerate a nu cunoaşte principiul lui „al meu şi al tău", cîteodată asimilate modelului antic, văzute a fi binevoitoare, ospitaliere şi fericite, prin acestea s-a construit imaginea sălbaticului bun[44]. Dar oare n-ar trebui să asociem această imagine diverselor reprezentări ale acelui vis al exotismului care se impune din ce în ce mai mult azi în societăţile occidentale? Să vedem formulele cel mai des folosite în pliantele noastre turistice. În locul în care este invitat călătorul „timpul pare a se fi oprit", a rămas „neschimbată priveliştea veacurilor care au trecut", contactul cu „un trecut etern" vă permite să scăpaţi de „viaţa agitată" a oamenilor de azi. Ilustraţiile fotografice invită la o regresiune în timp, în vremurile de altădată, mai mult decît, poate, o deplasare în spaţiu: evidenţierea a ceea ce este vechi pe străzi, insistenta evocare a folclorului tradiţional, solitudinea extraordinară a plajelor, a mării sau, poate, a pădurilor pe care dezvoltarea civilizaţiei industriale pare a le fi cruţat. Bineînţeles, nu lipsesc ambiguităţile. Mai mult sau mai puţin, orizonturile dorite ale lui dincolo tind să se confunde cu imaginile unui dincoace dispărut, căutarea unuia în altă parte se confundă cu aceea a lui altădată, trecerea în exotism cu urcarea pe scara istoriei...

La urma urmelor, se poate spune că, în general, contururile mitului sînt cu atît mai greu de desluşit cu cît apar mai imprecise limitele dintre ceea ce este regret şi ceea ce este speranţă, dintre ceea ce nu este decît evocarea nostalgică a unei fericiri trecute şi ceea ce este aşteptarea întoarcerii

acesteia[45]. Într-adevăr, puține sînt reprezentările trecutului care să nu se deschidă spre o viziune a viitorului, așa cum, în același fel, puține sînt viziunile asupra viitorului care să nu se sprijine pe anumite referințe din trecut. S-ar putea evoca în acest sens însăși tradiția religioasă a mîntuirii (cel puțin așa cum a fost împărtășită de majoritatea credincioșilor), pentru care destinul omului se situează între două vîrste binecuvîntate, cea de dinaintea căderii și cea de după mîntuire, aceea a paradisului pierdut și a Ierusalimului regăsit, condiții în care sfîrșitul lumii este perceput ca o întoarcere la începutul lumii. Pe planul mai apropiat al analizei politice, constatarea nu i-a scăpat în nici un caz lui Marx, care, cu prilejul revoluției franceze de la 1848 a pus-o foarte puternic în evidență: „Atunci cînd oamenii, scria Marx, par preocupați să creeze ceva cu totul nou, tocmai în acele momente ale crizei revoluționare ei evocă [...] spiritele trecutului..."

Printre numeroasele mecanisme revoluționare din ultimul secol, însuși marxismului îi scapă această apreciere. Viziunea asupra istoriei de la care el pornește are un caracter esențialmente linear: trecînd prin etape succesive și ireversibile, societățile omenești se îndreaptă în mod irevocabil spre o finalitate care nu are nici o legătură cu imaginea începuturilor. Dar lucrul nu e valabil pentru majoritatea doctrinelor comunitare și egalitariste care s-au înmulțit în Europa începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea: babouvismul, de pildă, care reprezintă unul dintre cazurile cele mai sugestive, nu poate fi înțeles decît prin referirea la o lume rurală încă apropiată, în care afirmarea absolută a noțiunii de proprietate era departe de a se impune și în care îndeosebi anumite forme colective de exploatare a pămîntului erau, de asemenea, mai mult sau mai puțin practicate. Extremismul revoluționar și fidelitatea față de o amintire deformată, dar amplificată, sacralizată, aceea a unei anumite vremi „de dinainte" sînt în cazul de față inseparabile.

De asemenea, mișcările naționale care au zguduit laolaltă vechiul edificiu statal european se înfățișează de la început ca afirmare a unei renașteri: tocmai prin referirea la o imagine reconstruită din punct de vedere ideologic a unei națiuni dispărute în istorie, dar căreia se așteaptă să i se regăsească memoria, este legitimată lupta purtată pentru a i se asigura renașterea. De asemenea, în expresiile cele mai viguroase ale mișcării contestatare contemporane, cele din discursuri, atitudini, comportamente, nu se poate să nu fii frapat de frecvența asocierilor unei voințe progresiste puternic afirmate de nenumăratele trimiteri paseiste. Ecologismul se dovedește a fi în acest

sens la fel de bogat în ambiguităţi cum au fost în trecut toate formele de capitalism. Unul dintre ultimele texte ale lui Maurras denunţa prezenţa rafinăriilor petroliere pe malul lacului Berre, învinuite că poluau apele, că distrugeau armonia naturală a peisajului. Dar în continuarea evenimentelor din mai 1968, pentru a asigura răspîndirea a ceea ce era desemnat a fi „o nouă cultură", unul dintre principalii interpreţi ai sloganelor protestatarilor nu preconizează altceva decît „organizarea unei mişcări neocisterciene[46]. Este semnificativ faptul că în întreaga literatură din aceşti ani, care îndeamnă la stabilirea unor noi forme de viaţă comunitară, exemplul vechiului sistem monahal este asociat chemărilor vehemente caracteristice efuziunilor anarhiste. Cum, într-adevăr, e aproape imposibil să-ţi imaginezi falansterul fără să-ţi aminteşti de mănăstire.

Este uimitoare puterea de reversibilitate a mitului, care se implică în acelaşi timp în ceea ce este retrospectiv şi în ceea ce este amintire, în regret, dar şi în aşteptarea mesianică. Sînt reprezentări nenumărate, sînt contururi incerte... Ţinînd cont de această extrem de evidentă fluiditate, trebuie totuşi să renunţăm să înţelegem mitul în unitatea sa, să-l percepem în coerenţa sa? Dincolo de diversitatea manifestărilor, avem totuşi posibilitatea de a constata încă o dată existenţa unei structuri permanente, o solidă coerenţă logică. E vorba de o logică a cărei simplitate elementară contrastează de altminteri în mod ciudat cu mulţimea imaginilor, a reprezentărilor şi a simbolurilor, simplitate care, în cele din urmă, nu este altceva decît expresia decadenţei. În ciuda unor nuanţe, orice vis, orice amintire, orice evocare a unei vîrste de aur pare, de fapt, a se întemeia pe o singură şi fundamentală opoziţie: aceea dintre altădată şi astăzi, dintre un anumit trecut şi un anumit prezent. Este prezentul decăderii, al dezordinii, al unei corupţii de care trebuie să scapi. Pe de altă parte, este timpul „de dinainte", acela al unei măreţii, al unei nobleţi sau al unei fericiri pe care trebuie să le regăsim. Un personaj din *Legenda secolelor* evocă:

Acea mare strălucire a Bătrînilor şi a Părinţilor

pentru a afirma imediat, adresîndu-se celor de azi că „oamenii de dinainte"

Ei erau mai mult ca ţărani decît sînteţi voi azi ca regi.

Trebuie doar să precizăm că dominat efectiv de noţiunea căderii, a decăderii, acest vis al unui trecut al Luminii, mai fericit şi mai frumos tinde aproape întotdeauna să se cristalizeze, să se fixeze în relaţia cu valorile esenţiale: ale inocenţei, ale purităţii, pe de o parte, ale prieteniei, ale solidarităţii, pe de altă parte. Orice mitologie a Vîrstei de aur îşi impune coerenţa în funcţie de aceste două teme, în perspectiva acestei duble căutări sau a acestei duble nostalgii. E de la sine înţeles că în aceeaşi dublă perspectivă se situează inevitabil orice încercare de analiză.

PURITATEA ORIGINILOR

Zile neştiute! Binele, frumosul, dreptatea
Curgeau ca un torent, fremătau în pomul vieţii
... Nimic nu se întinase... nimic nu îmbătrînise
Zile pure! Nimic nu sîngera sub unghie, sub dinte
Vieţuitoare fericită era nevinovăţia...

Hugo evocă în *Legenda secolelor* Edenul, paradisul pierdut, „vremurile dintîi ale pămîntului", atunci cînd în tufăriş „mielul şi lupul păşteau alături". Vremuri ale fericirii, ale graţiei neprihănite, ale strălucirii celei dintîi aurore. „Primul soare deasupra primei dimineţi", va spune Péguy la rîndul său, evocînd memoria Evei, cea dintîi femeie „născută în cea dintîi grădină". Dar, de asemenea, e vorba mai ales de un timp al inocenţei, de „zile pure", neatinse de nici o murdărie, la adăpost de orice rău, în care pînă şi moartea nu evoca decît imaginea unor porturi fericite în care se sfîrşesc liniştitele călătorii. E ceea ce vor spune din nou versurile lui Péguy:

Ceea ce în acele vremuri moarte devenise moarte
Nu era decît o firească şi liniştită plecare.
... Ziua plecării era ca un frumos port.

Vis al bucuriei în armonie, al perfectei inserţii a omului în ordinea universală, căutare a purităţii, aceasta este viziunea sacralizantă a Edenului celest, căreia îi corespunde pe un alt plan imaginea într-un fel laicizată a „stării de natură", aceea care la apogeul secolului Luminilor a fost visată şi conceptualizată de principalii săi interpreţi. Prin ocultarea noţiunii de păcat originar, arierplanul escatologiei biblice este, fără îndoială, în întregime bulversat. Totuşi, în *Adaos la Călătoria lui Bougainville*, bătrînul tahitian al lui Diderot, „oftînd după frumoasele zile apuse ale ţării sale", apără de invadatorul venit din altă lume tocmai această stare de inocenţă primară, intactă, castă, neatinsă, necunoscînd răul şi nici păcatul originar. „Sîntem nevinovaţi, proclamă el, sîntem fericiţi şi tu nu poţi decît să strici fericirea noastră. Noi urmăm instinctul pur al naturii şi tu ai încercat să-l înlături din sufletele noastre. [...] Priveşte aceşti bărbaţi, uite cît sînt de drepţi, de sănătoşi, de puternici. Priveşte aceste femei, uite cît sînt de drepte, de sănătoase, de puternice". Pe de o parte deci, e vorba de o umanitate aservită nevoilor pe care şi le-a impus în mod artificial, condamnată să alerge după bunuri imaginare, condamnată din această pricină la nelinişte, la decrepitudine. Pe de altă parte, e vorba de fiinţe care trăiesc la adăpostul dorinţei hărţuitoare de schimbare, asigurate de o totală integritate fizică, mereu pure, pentru că nu depind încă de „civilizaţie", de codul de valori, de interdicţiile şi de exigenţele acesteia.

Această imagine elementară a „omului naturii" – om „al instinctului pur", la adăpost de orice prescripţie şi de orice obsesie a păcatului, trăind fără să se ruşineze în goliciunea sa de la început, necunoscînd caznele muncii şi necazurile bolilor, este, neîndoielnic, departe de a fi o noutate: secolele creştinătăţii nu au ignorat-o, ea nu a lipsit din zonele părăsite de aceasta, dincolo de manifestările de transgresiune mai mult sau mai puţin impure. Dar, pe de altă parte, nu putem să nu ţinem seama de prezenţa sa continuă în posteritate. Tocmai acel sistem de argumentare al bătrînului tahitian va fi regăsit, de-a lungul secolelor şi pînă în contemporaneitatea imediată, în formularea sa esenţială, prin afirmarea principiilor celor mai simple, în acelaşi discurs protestatar, diversificat ca expresie, dar în continuă dezvoltare. Întreţinînd respectul sau cultul pentru omul „necivilizat", opunîndu-se moţiunii în general admise în Europa secolului nostru de către o ierarhie

culturală, moţiune privind drepturile şi îndatoririle popoarelor „superioare" faţă de cele „inferioare", acest discurs va asigura în mod constant legitimitatea apărării societăţilor aşa-zis primitive împotriva dominaţiei Occidentului, împotriva pătrunderii hegemonice a modului său de a trăi şi de a gîndi.

Acelaşi sistem de referinţe va fi invocat şi în favoarea a numeroase mişcări pînă acum puţin studiate, dar a căror dezvoltare nu poate lăsa indiferentă istoria comportamentelor şi a atitudinilor faţă de viaţă: mişcarea vegetariană (socotindu-se că omul ca natură nu-şi poate asigura sănătatea şi armonia afectivă decît refuzînd orice alimente din carne), propaganda „naturistă", ce luptă pentru libertatea şi nuditatea trupurilor, pentru unirea liberă, pentru protecţia naturii împotriva loviturilor maşinismului industrial... În acest sens, trebuie să pomenim, poate din dorinţa de pitoresc, dar şi pentru că sînt o sinteză a tuturor tendinţelor, acele mici grupuri de „naturieni", de „sauvagişti", ce-şi au originea în timpurile arhaice şi care în Franţa anilor 1900 înţelegeau să opună idealul unei „vieţi naturale" urîţeniei, corupţiei şi tiraniei „civilizaţiei[47]". Periodica lor Vîrstă de aur nu este decît o durată repede trecătoare. Dar programul „naturian" redactat de desenatorul Gravelle (autor al unei lucrări intitulate *Starea firească* şi publicată în 1894) nu este mai puţin revelator pentru o adevărată stare de spirit.

> În starea lor firească, [proclamă acest text sub forma unui manifest] regiunile fertile ale pămîntului aveau o floră şi o faună originară bogată şi variată...
> Susţinem
> că mizeria nu este ceva fatal
> Că doar roadele pămîntului impun belşugul
> ... Că relele fizice (epidemii, diformităţi) sînt opera civilizaţiei
> Că aşa-numitele catastrofe naturale (avalanşe, alunecări, inundaţii, secete) sînt consecinţa prejudiciilor aduse de om naturii...
> Că omul nu are nici instincte bune, nici instincte rele,
> că doar satisface sau contrariază instinctele
> Că omenirea caută fericirea, adică armonia
> Că armonia omenirii sălăşluieşte în natură.

Natură şi cultură: se va remarca, desigur, cît de puternic se impune în tema în discuţie schema tradiţională a opoziţiei lor. În acest caz nu e vorba totuşi decît de imagini diversificate, fluide, cu conţinut strict politic adesea nedeterminat şi care sînt şi ele departe de a corespunde cadrului sau obiectivului analizei noastre... În ceea ce priveşte „starea de natură" şi visul purităţii, care îi este mereu asociat, trebuie să revenim la Rousseau, care a avut privilegiul imens de a conferi noţiunii întreaga sa valoare doctrinală şi, de asemenea, întregul conţinut de aspiraţie politică, făcînd-o să se confunde, identificînd-o chiar cu ceea ce trebuie considerat a fi drept o autentică filosofie a istoriei sau, cel puţin, o viziune globală şi raţional organizată a devenirii istorice[48].

Mereu reluată, sub cele mai diferite forme, tema esenţială rămîne aceeaşi: istoria omului înţeleasă ca un proces de irevocabilă decadenţă. „Totul degenerează în mîinile omului". Printr-un acelaşi demers, omul se degradează, se pierde şi se erijează în fiinţă istorică. Ceea ce atîţia exaltă prin termenul de progres nu poate fi înţeles decît ca o dovadă în plus a corupţiei. „Fierul şi grîul, scrie Rousseau, au civilizat omul şi au pierdut speţa umană". Îndepărtîndu-se din ce în ce mai mult de starea de natură, omul nu numai că a rupt echilibrul primordial cu lumea care-l înconjoară, contactul direct cu ordinea peisajului, ritmurile ample ale pămîntului, succesiunea anotimpurilor. A pierdut şi facultatea de a comunica liber cu alţii, posibilitatea de a-i înţelege şi de a fi înţeles. El este condamnat să trăiască într-o lume opacă, mutilată, divizată, în care grija obsedantă a lui „a părea" primează asupra simplei afirmări a lui „a fi". „Fiecare începe să-i privească pe ceilalţi şi doreşte să fie privit de ceilalţi", explică Rousseau referindu-se la începuturile civilizaţiei umane. „A fi şi a părea au devenit două lucruri cu totul diferite şi această distincţie a dus la apariţia în cortegiu a luxului impunător, a vicleniei înşelătoare şi a viciilor..." Plasată în această perspectivă, construirea unei noi ordini sociale nu înseamnă decît o ultimă încercare de a regăsi dincolo de istorie echivalentul a ceea ce a fost dincoace de istorie, pentru a recuceri într-un cadru instituţionalizat reînnoit „liniştea zilelor noastre de demult" şi odată cu ea transparenţa pierdută a legăturilor între fiinţe.

E un caz cu totul excepţional, de fapt, în care proiectul politic poate apărea ca derivînd din inspiraţia mitică, putînd fi definit fără echivoc drept

o transcripţie cvasiimediată a exigenţelor mitului. Unii, totuşi, în imediata posteritate rousseauistă, vor satisface aceste exigenţe. Imaginea Cetăţii antice, a Spartei, a Republicii romane de la începuturile ei este mereu prezentă în arierplanul *Contractului social*. Pentru a aprecia persistenţa tenace a aceluiaşi vis al regăsirii, prin instaurarea unei ordini politice şi sociale, a purităţii originare inspirate din marile modele ale Antichităţii clasice, trebuie să-l citim pe Saint-Just, mai precis trebuie să citim *Fragmentele despre instituţiile republicane*[49]. Nu întîmplător, încă din preambulul lucrării este evocat „Dumnezeul protector al nevinovăţiei". Dintr-odată este definit obiectivul esenţialmente moral căruia i se subordonează orice plan de reconstrucţie instituţională. „O constituţie liberă este bună, scrisese Saint-Just în *Spiritul Revoluţiei*, în măsura în care ea apropie moravurile de originea lor, în măsura în care părinţii sînt iubiţi, afecţiunea este curată şi legăturile sînt sincere". „Dacă există obiceiuri, continuă *Fragmentele*, totul e bine, e nevoie de instituţii care să le cureţe... Teroarea ne poate debarasa de monarhie şi de aristocraţie, dar cine ne va elibera de corupţie?"... Răspunsul este dat imediat de definiţia unui program precis de restauraţie morală, termenul de restauraţie ar trebui să fie înţeles aici în sensul său cel mai riguros, pentru că e vorba înainte de toate de regăsirea şi restabilirea virtuţilor atribuite sublimilor lacedemonieni şi nu mai puţin admirabililor romani. De unde şi insistenţa asupra unei educaţii cu finalitate militară, deopotrivă ascetică, vegetariană şi rurală: „Educaţia copiilor de la zece la şaisprezece ani este militară şi agricolă", viitorii cetăţeni nu trebuie să trăiască decît mîncînd „rădăcini, fructe, produse lactate, pîine şi apă". De aici şi o morală sexuală severă instituţionalizată în care un loc privilegiat îl ocupă pudoarea, prudenţa şi castitatea: „În zilele de sărbătoare, o fecioară mai mare de zece ani nu poate apărea în public fără mama sa, fără tatăl sau fără tutorele său". De aici şi respectul acordat vîrstei, rolul privilegiat al bătrînilor: „Respectul bătrîneţii este un cult în patria noastră." De aici, în sfîrşit, şi idealul clar definit al unei societăţi religioase în care cultul Fiinţei supreme şi recunoaşterea nemuririi sufletului se află într-o comuniune totală: „Tămîia va fumega zi şi noapte în templele publice şi va fi întreţinută timp de douăzeci şi patru de ore, rînd pe rînd de bătrînii în vîrstă de şaizeci de ani..."

Un curios paradox face totuşi ca acele virtuţi ale curajului şi fidelităţii, ale goliciunii, ale loialităţii şi pietăţii, inspirate de modelul antic şi predicate de o etică iacobină, să fie aceleaşi pe care, după cîţiva ani, dar într-un alt context ideologic şi afectiv, le vor exalta şi susţinătorii unei vechi Franţe regale, patriarhale şi creştine[50]. Elementele de decor oferite de istorie sînt, în mod evident, sensibil modificate. Togilor drapate, ordinii stricte a templelor, coloanelor şi peristilurilor le-au succedat graţia decupată din miraculosul medieval, dantela donjoanelor, a turnurilor, a clopotniţelor. Spada cavalerului a înlocuit sabia; toca şi vesta scurtă au acoperit goliciunea efebului, încîntătoarele poduri germane şi landele scoţiene i-au alungat pe Plutarh şi pe eroii săi. Odată cu apariţia primului romantism, o anumită emoţie şi tandreţe, efuziunile şi plînsul au venit, pe de altă parte, să învăluie cu un surplus de gingăşie romanescă evocarea unui trecut dispărut.

Rămîne acelaşi elan care a cîntat „virtuţile antice sublime ce au cinstit secolele pe care noi le numim barbare". „Fericit timp al cavalerilor, epocă ce nu va fi uitată niciodată, strigă ducele de Richelieu în exil. Să fiţi neîncetat în memoria noastră şi atunci falsa măreţie a secolului al XVIII-lea se va eclipsa în faţa adevăratei voastre glorii; acest secol superb, al Luminii şi al crimelor, trebuie să se umilească în faţa virtuţilor voastre modeste şi a preţioasei simplităţi a obiceiurilor, simplitate pe care a avut îndrăzneala insuportabilă să o numească barbarie..."

„Secole ale cavalerilor, continuă Richelieu, în fericita voastră nevinovăţie, religia, onoarea şi virtutea au fost flăcările sacre care v-au luminat şi v-au călăuzit". E de la sine înţeles că această dorinţă de a întoarce cursul istoriei, de revenire la izvoarele medievale ale culturii şi civilizaţiei noastre este şi ea însoţită de un plan relativ precis de restaurare politică şi socială: tronul şi altarul unite din nou, regele şi sfetnicii săi, popoarele şi statele lor, libertăţile vechi restabilite prin vechile obiceiuri, credinţele tradiţionale recîştigîndu-şi locul în vechile comunităţi reconstruite. Dincolo de viziunea acestui fericit echilibru, în sfîrşit regăsit, între realităţile şi nevoile poporului şi o formă nonadministrativă de autoritate, proaspătă, directă, legitimată de vechimea serviciilor şi de permanenţa îndatoririlor, rămîne totuşi primordial imperativul reabilitării morale, al întoarcerii la „inocenţa" pierdută. Faţă de

„moravurile corupte ale acestui timp, în opoziţie cu aroganţa glumelor mondene apreciate de secolul care se încheiase, se face apel la vorbe şi gînduri serioase, la rigoarea ţinutei şi a comportamentului. În contradicţie cu complicaţiile mincinoase ale societăţii actuale se află, într-un fel mai general, şi „simplitatea" armonioasă a inimilor cărora se speră a le fi restabilit definitiv pulsul precipitat.

Aşa cum se exprimă ele la sfîrşitul secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului următor, amintirea grandioasă a Romei republicane şi evocarea nostalgică a vechiului creştinism medieval par a se întîlni în planul unei aceleiaşi exigenţe moralizatoare. Nici una nici cealaltă nu se afirmă însă fără a recupera o a treia dimensiune a imaginarului politic: visul satelor, Arcadia, Pămîntul văzut ca sursă regăsită a adevărului şi a renaşterii. În literatura franceză de ficţiune, reprezentarea vieţii ţărăneşti vine, în întregul ei, din două genuri în mod clar opuse: idila pastorală, pe de o parte, pe care o ilustrează destul de bine romanele lui George Sand, naturalismul întunecat, pe de altă parte, a cărui tradiţie este evidenţiată de romanele *Ţăranii* al lui Balzac şi *Pămîntul* al lui Zola. În formularea sa ideologică, visul sătesc nu corespunde totuşi întru totul imageriei obişnuite a eglogei cîmpeneşti, graţiei sale înflorite şi gingăşiei sale comandate. Mitul merge mai departe şi mai în profunzime[51]. Viziunea în jurul căreia el se structurează e aceea a unui trecut exemplar în care contactul direct cu pămîntul protejează omul de degradarea timpului, îl asociază marilor ritmuri ale naturii, îi asigură condiţiile unei vieţi „autentice", eliberată de orice stratagemă şi de orice subterfugiu. Ţăranul cunoaşte adevărata măsură a timpului, fiecare din gesturile sale e încărcat de semnificaţii care văd în ceea ce este indistinct realităţi esenţiale. „Pămîntul nu minte", va afirma mult mai tîrziu mareşalul Pétain, invitîndu-i pe francezi să se întoarcă la pămînt pentru a-şi căuta viitoarea „regenerare".

O temă cu totul preferată de literatura din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea este cea a „pervertirii" tînărului ţăran – sau a tinerei ţărănci – care-şi părăseşte satul natal pentru a se pierde în aglomeraţia marilor oraşe. „Ce fericire! N-o simt decît aici! Nefericitul de mine care am căutat-o în altă parte", suspină Rétif de La Bretonne, care, părăsind la şaptesprezece ani ferma tatălui său, are măcar meritul de a face cunoscută o experienţă

personală[52]. Idealizat, sacralizat, satul rămîne pentru el simbol al înseşi „curăţeniei sufletului şi inimii", al fidelităţii faţă de un foarte îndepărtat trecut al dreptăţii şi cinstei. „Să nu părăsim acest loc natal, îl face Rétif să spună pe bunicul său, să nu ne stabilim în marile oraşe, să ne bucurăm veşnic şi să reînnoim mereu ataşamentul şi respectul pe care le-am avut pentru părinţii noştri. [...] Să rămînem aici, ţi-o repet, totul se împlineşte cu noi; îţi vei aminti de cinstea noastră..." Opoziţia sat-oraş capătă aici o semnificaţie exemplară. Pe de o parte, sînt aerul şi apele curate, orizonturile largi, privirea nestingherită; pe de altă parte, sînt miasmele bolilor, înghesuiala oamenilor, mulţimea care te încarcerează. Pe de o parte, de asemenea, avem încetineala şi regularitatea gesturilor ancestrale, atitudinile demne, liniştea certitudinilor imemoriale; pe de altă parte, avem agitaţia sterilă, ţinuta neglijentă, spaima provocată de ambiţiile nicicînd împlinite. „Oamenii nu sînt făcuţi pentru a trăi înghesuiţi în furnicare, afirmă Rousseau. Cu cît se adună mai mulţi cu atît se corup mai tare. Oraşele sînt prăpastiile în care cade specia omenească." Oraşul mare, pe care la vremea aceea îl vede dezvoltîndu-se şi extinzîndu-se, rămîne pentru autorul lui *Emil* „cloaca tuturor viciilor"; departe de a contribui la formarea cetăţenilor, el nu face decît să crească numărul canaliilor, „o populaţie abrutizată şi stupidă." Marcat de influenţa rousseauistă, autorul unei lucrări cu titlu semnificativ, *Fericirea la ţară*, repetă aceste lucruri cîţiva ani mai tîrziu, văzînd în întoarcerea la pămînt cea dintîi condiţie a regenerării moravurilor"[53].

> E suficient să arunci o privire pentru a putea aprecia neliniştea, truda adesea ascunsă, dar întotdeauna adevărată, tristeţea orăşenilor bogaţi, condamnaţi la o nenorocită lenevie. Ei sînt asemenea copiilor care plîng pentru că nu ştiu să se veselească, dar care, dacă un învăţător înţelept, în loc să-i ţină închişi între ziduri posomorîte, îi face să respire aerul curat de la ţară, să privească spectacolul naturii surîzătoare, ţăranii muncind, vor încerca imediat să imite: sapă grădini, construiesc căsuţe, sînt fericiţi. [...] Oamenii nu sînt la ţară, unde este nevoie de ei, sînt prea numeroşi la oraşe, unde îngrămădeala lor strică totul. Repartizîndu-i într-un fel mai convenabil, vor fi corectate greşelile unora, modul de a trăi al altora va fi mai plăcut, toţi se vor bucura de o soartă mai bună.

Această anatemă aruncată asupra Oraşului – asupra marelui oraş modern, captator de energii, care sărăceşte sufletele şi corupe trupurile, trebuie privită cu multă atenţie. Ascultînd atîtea glasuri ce evocă nostalgic epocile dispărute, ar fi, fără îndoială, insuficient de convingător să nu ţinem seama de diferenţele ce există între vremurile la care se referă istoria, sau să neglijăm nuanţele ideologice opuse. Dincolo de aceste diferenţe şi de aceste opoziţii, n-am putea totuşi să nu subliniem acel factor decisiv de permanenţă care este denunţarea unui acelaşi tip de societate: tipul de societate căruia se consideră că îi corespunde imaginea marelui oraş modern, un antrepozit de bogăţii mereu reînnoite, intersectare continuă de schimburi şi de traficuri. Organizaţie colectivă concepută în întregime pe goana după profit, administrată în totalitate numai după legile pieţei, această societate va fi în curînd numită „comercială". Şi tocmai în această calitate de societate „comercială" va fi mereu recuzată.

„Opulenţa este o infamie", strigă alături de atîţia alţii Saint-Just, care nu conteneşte să-şi manifeste dispreţul faţă de negoţ, faţă de activităţile mercantile şi faţă de corolarele lor inevitabile, care sînt luxul, gusturile somptuoase, bogăţia ostentativă. „În afară de monede, decretează el, aurul şi argintul sînt interzise". Acelaşi lucru apare şi la autorul *Fericirii la ţară*, pentru care luxul e „cauza necesară" a nenorocirii într-un imperiu: „despuind poporul", luxul îi ameţeşte chiar şi pe cei care pot rezista ispitei sale, distrugînd raportul dintre dorinţele lor şi posibilitatea de a le satisface". În această privinţă, e suficient să-l ascultăm pe Rousseau, care i-a inspirat pe toţi, la care denunţarea luxului, din nou asociată denunţării negoţului, constituie una din principalele teme ale reflecţiei moral-politice:

> Cei vechi, cu toţii [se spune în Manuscrisul de la Neufchâtel] au văzut în lux semnul corupţiei moravurilor şi al slăbiciunii în guvernare [...]. Era normal ca şi comerţul să fie dispreţuit, aşa cum era şi luxul. Romanii îl dispreţuiau, grecii îl acceptau la ei de la străini. [...] Într-un cuvînt, într-o ţară în care banul era dispreţuit, nu se putea ca toate mijloacele de a-l cîştiga să nu fie considerate nedemne.

Avem aici o listă de principii care conduc, în mod logic, la conturarea imaginii ideale a unei economii strict incluse în ea însăşi, în care pînă şi

nevoile de bază pot fi asigurate „fără vînzare şi fără trafic". Conduce, de asemenea, la o neîncredere totală chiar în însemnele monetare şi în utilizarea lor. Într-o naţiune corsicană independentă, pe care Saint-Just vrea s-o înzestreze cu instituţii înţelepte, e de dorit ca schimburile „să se facă în natură şi fără valori intermediare": astfel se va putea „trăi în belşug fără a folosi vreodată banul"... Fericiţi şi virtuoşi sînt deci aceşti ţărani din Bas-Valais, daţi ca exemplu în *Noua Eloiză*, locuitori ai unei regiuni unde există mine de aur „cărora nu li se permite exploatarea" şi unde folosinţa banilor rămîne practic ignorată! „Merindele sînt aici multe, fără a fi trimise în afară, fără să fie un consum de lux în interior şi fără ca acel cultivator de la munte, a cărui muncă înseamnă plăcere, să fie mai puţin harnic".

În această condamnare fără echivoc a unei societăţi mercantile şi a valorilor obţinute prin profit se va remarca, de altfel, faptul că Rousseau şi emulii săi sînt, chiar în vremea lor, în mod curios asociaţi, de către numeroşi interpreţi, teologi şi mai ales preoţi din parohiile săteşti, unei Franţe străvechi tradiţionale şi creştine[54]. Punctul de plecare ţine în mod clar de un alt tip de transcendenţă. Dar faţă de „simplitatea veacurilor dintîi", lumea modernă – aceea pe care o pun în mişcare marile puteri irezistibile ale capitalismului industrial şi financiar, aceea pe care se străduiesc să o domine aceşti stăpîni din vremurile noi care sînt negustorul, bancherul, meşteşugarul – este acuzată încă o dată de „a fi abandonat inocenţa", de „a fi renunţat la probitate", de „a se fi jefuit de tot ceea ce este omenesc". „Îmi place mult să văd la voi, dragi meseriaşi – se bucura încă prin 1770 un preot vestit dintr-un orăşel provensal – acele case cu adevărat creştineşti, unde copiii îşi păstrează din generaţie în generaţie simplitatea, modestia, sobrietatea prin aceea că sînt moştenitorii părinţilor lor, care nu vor altceva decît să-şi facă mănos ogorul, să-şi îndesească turmele, să-şi întemeieze familia"[55]... Dar această imagine a unui trecut fericit care s-a păstrat e prezentată doar pentru a i se opune tristul spectacol oferit de evoluţia precipitată a moravurilor: uitarea „excepţionalei demnităţi a celui sărac", a ceea ce a fost „măreţia sărăciei", dorinţa furibundă de agoniseală, înverşunarea cu care „se acumulează şi se păstrează", obsesia reuşitei materiale şi a ascensiunii sociale, aprecierea doar a bogăţiei, legitimarea cametei (altfel spus a împrumutului interesat, principiu al însuşi capitalismului bancar), negoţul apreciat ca „unică

sursă a binelui public"... Mîinile care adună din toate părţile, care agonisesc cu atîta grabă nu sînt prea curate, afirmă părintele Croiset, autor al *Paralelei între moravurile acestui secol şi morala lui Isus Hristos*. Bogăţiile adunate imediat sînt miracole, iar Dumnezeu face miracole?"[56]" În fond, ceea ce este anunţat şi în acelaşi timp denunţat cu violenţă este o ordine nouă, fundamentată pe ceea ce pare a fi preponderenţa şi dominaţia banului. Sînt, de asemenea, foarte explicit formulate temele acelui curent permanent contestatar şi protestatar antiburghez, curent care nu va înceta să se manifeste vreme de două secole în istoria ideologică a Franţei. Acestui spirit antiburghez, care e principiu, umoare şi adesea pasiune, istoricul ideilor politice îi va găsi expresia şi într-un anumit tip de socialism francez (cel puţin acela care nu ţine de influenţa lui Marx sau nu e de inspiraţie saintsimoniană), dar şi în mentalităţile tradiţionaliste, cîteodată chiar în cele naţionaliste[57]. Proudhon constată, de pildă, că „Franţa şi-a pierdut obiceiurile", şi visează să le readucă la viaţă. La fel şi Fourier, care construieşte imaginea falansterului din pricina dezgustului ce-i inspiră „frenezia producţiei", domnia negoţului, dominaţia unei feudalităţi mercantile, care îi par a caracteriza societatea vremii sale. „Dar la fel vede lucrurile şi Drumond, despre care am vorbit, arătînd rolul important ce-l deţine anatemizarea „cuceririlor" burgheziei în formarea şi manifestarea obsesiilor sale antisemite. De asemenea Péguy, aflat la intersecţia drumurilor socialismului şi naţionalismului, asociază, în *Banul*, publicat în 1913, amintirea pioasă a copilului sărac refuzului lumii moderne şi condamnării ordinii economice şi sociale în care „banul a devenit singurul stăpîn şi Dumnezeu, cum n-a fost niciodată", în care cel bogat este protejat de cel sărac, iar cel sărac este neprotejat de cel bogat, cum n-au fost niciodată". Străvechea Franţă a murit, un „popor" e dispărut, a fost contaminat, „infectat" de atotputernicia banului şi de ascensiunea unei mici burghezii:

> „Am cunoscut [scrie Péguy], am atins vechea Franţă, am cunoscut-o pe cînd era neatinsă. I-am fost pruncii. Am cunoscut un popor, l-am atins, am fost poporul pe cînd nu exista un popor. [...] Era o lume căreia străduindu-ne să-i dăm un nume, acest frumos nume de popor, i-am redat vechea strădanie. Azi, cînd spui popor, faci literatură, şi chiar una proastă, o literatură electorală, politică, parlamentară. Nu mai există po-

por. Toţi sînt burghezi [...]. Cît a mai rămas din vechea, mai bine zis din vechile aristocraţii, a devenit o mică burghezie. Vechea aristocraţie a devenit, ca şi alţii, o burghezie a banului. În ce-i priveşte pe muncitori, ei nu au decît o aspiraţie, să devină burghezi. Chiar şi cînd spun că vor să devină socialişti...

„Toată copilăria mea, continuă Péguy, am văzut reparîndu-se scaunele, în acelaşi fel şi cu aceeaşi tragere de inimă, cu aceleaşi mîini cu care acest popor şi-a ridicat catedralele". E, în fond, aceeaşi imagine a fericirii dispărute odată cu vechile virtuţi care o făceau să existe – demnitatea, simplitatea, rigoarea, străduinţa de a munci, respectul faţă de tine însuţi şi faţă de alţii. Aceeaşi este şi imaginea unei modernităţi care corupe, grăbind distrugerea obiceiurilor de altădată: „Nu e de prisos s-o spunem încă o dată, repetă Péguy, de la burghezie ni se trage tot răul, tot ce este aberaţie, tot ce este crimă. Burghezia capitalistă a infectat poporul. Mai precis, l-a infectat cu ceea ce este spiritul burghez şi capitalist..."

REFUGIILE UITATE

E vorba deci de o puritate pierdută, dar şi de o solidaritate care s-a rupt. Acel vechi cartier din Orléans în care s-a născut şi şi-a petrecut copilăria nu este, de fapt, pentru Péguy, doar imaginea şi simbolul inocenţei dintîi, păstrată vreme de secole, este, de asemenea, imaginea unei generozităţi sociale continue, este amintirea unui loc privilegiat, mereu disponibil, un loc al intimităţii calde şi al întrajutorării colective. Constatarea este de ordin general. Condamnarea societăţii moderne – societate dominată doar de legile profitului – se confundă cu condamnarea egoismului triumfător, a izolării definitive a individului, a acelor mulţimi lipsite de coeziune, în care, potrivit spusei unui autor pios din secolul al XVIII-lea, oamenii agitaţi, marcaţi de o indiferenţă reciprocă, „se înghesuie, se dau la o parte, se împing, se resping şi se confundă unii cu alţii"[58]. De asemenea, se pare că nu există chemare sau expresie ideologică a întoarcerii la pămînt, a păstrării sale, care să nu

fie în același timp și exaltare a valorilor comunitare, o recunoaștere atentă a unei forme privilegiate de sociabilitate. Se considera că sub acoperământul colibelor și la temelia catedralelor trebuie să domnească o armonie colectivă deosebită. Astfel, în romanul lui Sébastien Mercier publicat în preajma Revoluției franceze, *Mélise*, eroina retrasă la țară după o îndelungată hoinăreală mondenă, descoperă că are, între altele, „o inimă cu totul nouă": „Trăia mai mult pentru sine pe măsură ce trăia pentru alții, în vreme ce în lumea în care trăise numai pentru sine locul pe care-l deținuse era limitat, pentru că nu putea să-și vadă decît propria persoană..." „Vremurile de dinainte" sînt întotdeauna vii, speranță, nostalgie a comuniunii.

În mitologia Vîrstei de aur se impune a fi urmărite nenumăratele expresii ale acestui vis comunitar, care este în mod curent tălmăcit la nivelul ideologiei politice. Și de data aceasta trebuie să revenim la exemplul lui Rousseau. Atunci cînd, în *Noua Eloiză*, cavalerul din Saint-Preux sosește pentru prima oară la Paris, nu-l frapează atît spectacolul corupției cît acela al unei mulțimi învălmășite în care se pierde fiecare fără a-l mai întîlni pe celălalt. E o lume a aparenței și a prefăcătoriei, e un cortegiu dezordonat de „măști" sub care se ascunde ceea ce este cu adevărat în om. E o societate discordantă, dominată de șocul intereselor rivale, care înmulțește barierele dintre cei care o alcătuiesc, care îi condamnă la izolare, la o dureroasă retragere în ei înșiși. „Inima mea vrea să vorbească, știe că nu este ascultată. Dorește să răspundă, nu i se spune nimic care să ajungă pînă la ea..." Întrucît sinceritatea sentimentelor, comuniunea inimilor, libera efuziune a sufletelor sînt definite a fi înseși caracteristicile „stării de natură", tocmai restituirii acestor valori esențiale îi corespunde acel vis mereu întreținut al reîntoarcerii la „zilele dintîi" prin formele reînnoite ale unei condiții cetățenești regăsite. Dincolo de o lectură care, trebuie să recunoaștem, e dificilă, dincolo de logica sa dură, dincolo de interpretările divergente pe care le-a suscitat, încă de la început, preocuparea de căpetenie pe care o evidențiază *Contractul social* – ca și politica rousseauistă în întregul ei – este, în acest sens, de o claritate fără echivoc: e vorba de instaurarea unei societăți unite, solidare, coerente, în care nu-și mai află locul singurătatea indivizilor, dezvoltarea liberă a manifestărilor și individualismului. Fără îndoială, importanța acordată „puterii suverane" poate în mod legitim justifica acuzația de totalitarism.

Ostilitatea declarată faţă de divizarea corpului politic, e vorba de partide, de comunităţi „parţiale", prezenţa insistentă a noţiunii de „eu comun", definirea fiecărui membru al colectivităţii ca „parte indivizibilă a întregului" sînt tot atîtea teme ce relevă o ameninţare deosebită la adresa exercitării concrete a drepturilor fundamentale de a dispune liber de tine însuţi. „Instituţiile bune, ajunge să scrie Rousseau, sînt acelea care sînt capabile să transfere eul în unitatea tuturor". Dar legenda eternă a Cetăţii antice, evocarea la zi a măreţiei Spartei şi a Romei republicane continuă să furnizeze un inepuizabil sistem de referinţe. Exemplul lor nu şi-a pierdut nici valoarea demonstrativă, nici exigenţa deosebită. Luîndu-le ca model instituţiile, prin imaginea lor oamenii de azi vor putea, probabil, să-şi regăsească drumul spre Fericire şi spre Virtute tocmai prin uitarea şi depăşirea „grijilor individuale", prin exaltarea colectivă pusă în serviciul Binelui public, prin contopirea regăsită a spiritelor şi a inimilor.

Urmărită pînă la limitele logicului, această obsesie a unei comuniuni totale, realizată într-o transparenţă totală, îl conduce pe Rousseau spre un alt vis, aparent deconcertant, care este acela al nonlimbajului. De fapt, cuvintele, potrivit lui Rousseau, sînt un factor decisiv de incomprehensiune, de neînţelegere între oameni, fie că ţin de limbajul scris, fie de cel vorbit. Dacă starea de natură nu poate fi concepută decît ca o comunicare imediată a pulsiunilor sufletului şi a elanurilor inimii, e firesc să ne gîndim că ea nu a putut ţine seama de aceste semne artificiale şi înşelătoare care caracterizează actualmente vorbirea omului. Gîndindu-se la modalităţile unei posibile reforme a scriiturii muzicale, Rousseau s-a gîndit la stabilirea unui nou sistem de notare, deopotrivă redus, lesnicios şi simplificat. De asemenea, convins că la un suflet viguros şi sensibil emoţiile trebuie să fie imediat vizibile, el visează la o ordine socială în care ar fi din nou posibil „să pătrunzi în fiecare inimă fără mijlocirea cuvîntului", în care, tocmai prin faptul că legăturile afective se vor stabili de-acum înainte în afara intermediarului dubios care este schimbul verbal, impostura va fi definitiv înlăturată. E o armonie pierdută, dar la care ţi se îngăduie să speri. Pentru a o realiza, ar fi de ajuns să repudiezi convenţiile actuale ale limbajului pentru a reveni la un sistem de comunicare prin semne, singurul în conformitate cu legile naturii. „În loc de a se vorbi, se va cînta; cele mai multe cuvinte de bază

vor fi sunete imitative, fie ale accentelor pasionale, fie ale efectelor produse de obiectele sensibile; se va face mereu auzită onomatopeea."

„Era pe vremea cînd animalele vorbeau". Vechea formulă cu care încep atîtea basme dovedește sub o altă formă – sub formă inversă de astă dată – aceeași nevoie a unei comunicări imediate, a unei perfecte înțelegeri reciproce, fără îndoială inseparabilă de armonia universală care încă nu era compromisă. În același sens, și între atîtea interpretări ale acestei nostalgii pastorale care marchează atît de mult istoria morală de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, trebuie să evidențiem mărturia lui Rétif de la Bretonne, care evocă personajul tatălui său, transformat în erou, imagine tipică a unui țăran din „vremurile de altădată". Una din trăsăturile sale caracteristice este în mod clar acea relație de familiaritate cu animalele, o înțelegere instinctivă care îl unea cu ele și care le unea cu el. Cu taurul, relatează Rétif, cu cîinele, cu calul s-a stabilit un fel de înțelegere, cu atît mai profundă, cu atît mai apropiată cu cît totul se întîmpla dincolo de codul obișnuit al limbajului uman. Viziunea unui echilibru de-acum compromis, a unui pact încălcat între om și ordinea naturii este, pe de altă parte, foarte bine exprimată, în aceeași epocă, în acel curios opuscul cu titlul fără echivoc, *Alexis sau Vîrsta de aur*, apărut în 1787, și în aceeași descendență rousseauistă[59]. Vîrsta de aur, se afirmă aici, nu ține în nici un fel de o fabulație legendară, ea a domnit altădată pe pămîntul oamenilor și era una a transparenței.

> Omul se vedea pe el însuși în fiecare individ din speța sa pe care îl întîlnea și, cum se credea mai fericit decît oricine altcineva, dorința sa era de a face orice ființă în care se recunoștea tot atît de fericită ca și el. Pe atunci, limbajul era perfect, neexistînd alte cuvinte și alte semne decît acelea prin care un puternic impuls lăuntric afectiv obliga organele să se manifeste prin vorbire și gest.
>
> Dacă ne gîndim la dificultatea deosebită pe care o simțim atunci cînd exprimăm altora senzații delicate sau sublime, de care totuși sîntem realmente conștienți, e ușor să înțelegem de ce oamenii identificau intelectul lor cu al altora. [...] Se spune că pe atunci un suspin doar, un cuvînt, un gest, care acum este semnul imperfect, vag sau echivoc al senzațiilor noastre, era amprenta vie, pură, completă și rotunjită a stării sufletești ce se scălda în marea voluptăților, ale cărei unde, oricît de moi, de delicate erau, făceau să se resimtă un impuls binefăcător.

Aceste reverii sînt incerte, sînt nostalgii elegiace cărora li se poate oferi un substitut imediat accesibil: sărbătoarea, cîntecul, fervoarea comunitară organizată şi instituţionalizată. Citindu-l încă o dată pe autorul *Contractului social* ca pe o referinţă privilegiată, nu putem totuşi să evidenţiem prea mult importanţa temei acesteia în ansamblul operei rousseauiste. Sărbătoarea apare în mod organic inseparabilă de viziunea unitară a unei cetăţi regenerate în care principiile coeziunii, ale absorbţiei particularităţilor individuale în marele Tot al voinţei tuturor vor apărea asigurate pentru totdeauna: prin întocmirea unui calendar regulat al sărbătorilor „naţionale", Polonia, de pildă, va găsi, potrivit lui Rousseau, unul din mijloacele cele mai eifciente de a-şi menţine identitatea. Dar sărbătoarea rămîne îndeosebi momentul excepţional al întîlnirii, al contopirii spiritelor şi inimilor, de înlăturare a tuturor obstacolelor dintre oameni: „Plantaţi în mijlocul pieţei un ţăruş încoronat cu flori, spune *Scrisoarea către d'Alembert*, adunaţi oamenii şi va fi sărbătoare. Şi mai mult: implicaţi spectatorii în spectacol; faceţi-i să fie ei înşişi actori; faceţi ca fiecare să se vadă, să se iubească pe sine în ceilalţi, astfel ca toţi să devină mai uniţi". Şi în *Noua Eloiză* există acel faimos tablou al sărbătorii culesului, în care la Clarens, pe domeniul seniorial, „stăpîni, zilieri şi servitori" îşi regăsesc în cîntecele culegătorilor o „agreabilă egalitate" care restabileşte „ordinea naturii". „Această reuniune a oamenilor de ranguri diferite, simplitatea ei, ideea de destindere, de înţelegere, de linişte, sentimentul împăcării pe care-l aduce în suflet au în ele ceva emoţionant..."

Cîţiva ani mai tîrziu, la puţin timp după Rousseau, şi tot cu referire la marile modele dispărute ale Spartei şi Romei, oamenii Convenţiei, preocupaţi să pună bazele unei noi liturghii civice, vor evoca funcţia unificatoare, de asimilare a sărbătorii. În Republică, potrivit lui Saint-Just, se cere ca însuşi ritmul de viaţă al cetăţenilor să se confunde cu succesiunea memoriilor colective. După cum se ştie, tema sărbătorii – sărbătoarea pe cale de dispariţie, sărbătoarea uitată, sărbătoarea ce trebuie regăsită – n-a încetat, de altfel, să se impună în nenumăratele manifestări literare referitoare la nostalgia rurală. Condiţie esenţială pentru regenerarea obiceiurilor, întoarcerea la pămînt este totuna cu întoarcerea la valorile de bază ale solidarităţii umane, la bucuriile, la ritualurile, la simbolurile sale. E vorba de vechea imagine, niciodată uitată, a satelor de altădată fremătînd de cîntecele

plugarilor, de melopeele femeilor ce spală rufele. E vorba, pe de altă parte, de un vechi subiect regretat, acela al dispariţiei unor oameni care cîntau cu toţii. „Pe vremea mea, spune Péguy – cincizeci de ani după ce Michelet a folosit aproape aceeaşi formulă –, toată lumea cînta..." Sub domnia lui Ludovic al XVI-lea, într-o epocă pe care tradiţionaliştii o vor reprezenta ca pe o veritabilă Vîrstă de aur a vechii Franţe patriarhale şi rurale, autorul *Fericirii la ţară* insistă deja asupra necesităţii de a restaura sărbătorile tradiţionale, potrivit lui ameninţate de o dispariţie tragică. Urmare a unui naţionalism ce se năştea, preocupările „patriotice", voinţa de a însufleţi şi stimula sentimentul „naţional" se adaugă, de altfel, pledoariei sale:

> Deja prea a fost lăsat să se piardă obiceiul de a celebra sărbătorile care erau zile de bucurie pentru locuitorii satelor. Aş vrea să fie reaprinsă flacăra sfîntului Ioan, să se reia, dacă un trai ceva mai bun ar permite, mesele de ziua sfîntului Martin, iar după îndeplinirea obligaţiilor religioase, sărbătoarea sfîntului patron să readucă jocurile, dansurile şi toate plăcerile încuviinţate...
>
> De ce nu facem ca bucuria să cuprindă toate straturile naţiei atunci cînd aceasta trăieşte sentimente fericite? Oamenii satelor trebuie să cunoască doar truda şi mizeria. [...] Ah, ce lesne ar fi ca prin satisfacţii necostisitoare, dar protejate de inteligenţă, să-i facem pe oameni să fie interesaţi de propăşirea naţiei. În fiecare sat, izbînda, pacea glorioasă, naşterea urmaşului la tron ar trebui să fie celebrate prin sărbători vesele şi emoţionante care să unească dansul, spectacolul, o stare de spirit armonioasă cu serbarea cîmpenească. În entuziasmul unei bucurii curate sufletul tuturor ţăranilor s-ar deschide spre patriotism...

Dincolo de un conţinut convenţional, cum oare să nu ţii seama de ceea ce este neschimbat în vocabularul şi în simbolistica pe care o pune puternic în evidenţă toată această literatură? Frecvenţa, repetarea unor formule, revenirea continuă la aceleaşi cuvinte sînt indicii întru totul semnificative: nevinovăţie, linişte, concordie, bineînţeles prietenie, dar şi încredere şi „siguranţă". Şi mai există un indiciu, nu mai puţin semnificativ, anume utilizarea aceloraşi imagini, recurgerea la aceleaşi simboluri: spaţiul închis, grădina, insula, templul sau clopotniţa[60]... Tema comunicării sociale,

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

a contopirii spiritelor şi inimilor nu e doar solidară, ci se confundă în intimitatea sa cu o altă aspiraţie, cu o altă, nu mai puţin riguroasă exigenţă: aceea a siguranţei. „Cînd oamenilor nevinovaţi şi virtuoşi le plăcea să-i aibă pe zei alături, ei locuiau împreună în aceleaşi colibe; dar deîndată ce s-au ticăloşit, s-au plictisit de aceşti martori incomozi... În fond, natura omului nu era mai bună, dar oamenii îşi găseau siguranţa în uşurinţa de a se înţelege unii cu alţii." Din Clarens, pe de altă parte, locul unde s-a refugiat Saint-Preux, unul din cele trei personaje principale din *Noua Eloiză*, preamăreşte redobîndirea liniştii sufleteşti astfel: „Cît de sfînt este să-ţi duci viaţa în ambianţa unei prietenii liniştite, la adăpost de furtuni şi de pasiuni violente. Ce spectacol plăcut şi emoţionant este o casă simplă cu toate la locul lor, în care domnesc ordinea, liniştea, inocenţa." Astfel, omul ce trăieşte în „starea de natură" – de altfel ca şi cel dintr-o anumită epocă istorică devenită legendă – vieţuind, de regulă, „sub privirea" şi în apropierea altora, se socoteşte a fi protejat deopotrivă de sfîşierile sale lăuntrice şi de agresivitatea din afară. Văzută în configuraţia sa mitică, fie că e vorba de coliba sălbaticului, de un sat, de o parohie sau de un domeniu patriarhal, comunitatea nu cunoaşte, în principiu, diviziunile şi schismele, conflictele de interes, de castă sau între generaţii. Ea menţine echilibrul între activităţile grupului uman şi ordinea esenţială a lumii. Ea constituie pentru membrii săi un factor ce o apără de ameninţările de dinafară. Dar ea îi şi salvează pe cei ce o alcătuiesc de primejdiile însingurării, îi protejează de dereglările simţurilor şi de tumultuoasele pasiuni sociale. Comunitatea este imaginea ospitalităţii, a adăpostului, a refugiului.

E vorba, la urma urmelor, de o consecinţă inevitabilă ce ţine de logica a însuşi demersului mitic, e vorba de reprezentarea unui spaţiu social în mod necesar redus, în mod obligatoriu închis în el însuşi, e vorba de o societate „parţială", „unitară, strîns legată", spune Rousseau, care confirmă, de altfel, faptul că pe măsură ce se extind, colectivităţile umane sporesc riscurile confruntărilor interne, ale divizării şi ale conflictelor. Nostalgie pastorală sau vis al unei noi Sparte, utopii falansteriene sau construcţii ideologice ale istoricismului conservator, mitologia Vîrstei de aur tinde întotdeauna sau aproape întotdeauna să construiască modelul unei comunităţi închise, unificate într-o caldă intimitate protectoare. Dacă, pe de altă parte,

admitem că episodul Clarens din *Noua Eloiză* trebuie în mod esenţial înţeles ca transpunere romanescă, ca transcriere în planul ficţiunii, al idealului comunitar din *Contractul social*, textul lui Rousseau este întru totul semnificativ. „Loc al înţelegerii şi unirii", „azil al încrederii şi prieteniei", domeniul din Clarens – în care o femeie tînără, soţul şi fostul ei amant trăiesc „la unison", cu inima curată, „fără ca în străfundurile inimii să existe nimic de ascuns celuilalt" – constituie un fel de oază afectivă, dar şi socială şi economică. E vorba, spune intenţionat Rousseau, de „o casă din care nu se iese niciodată". În această societate, „foarte intimă", „liniştită şi strîns unită", invitaţia la călătorie, la aventură, la descoperirea de noi orizonturi nu se mai face. Schimburile, legăturile cu exteriorul sînt reduse la strictul necesar (Să mai amintim oare că în *Proiectul său de constituţie pentru Corsica*, Rousseau recomandă ca drepturile cetăţii să nu fie acordate unui străin decît o dată la cincizeci de ani şi, mai precizează el, „doar unuia singur, care dovedeşte şi este socotit demn" de aceasta?). În ce priveşte necesităţile economice, regula clar formulată este „de a evita pe cît posibil în folosirea bunurilor produse de noi schimburile intermediare între producţie şi folosinţă". Socotindu-se că necesităţile colectivităţii sînt întru totul acoperite de roadele producţiei locale, numai un regim cvasiautarhic face să trăiască şi să prospere locul cu pricina. Starea de insularitate garantează, de fapt asigură, echilibrul social şi, în acelaşi timp, armonia sufletească.

E vorba de o construcţie în spaţiu şi de o fixare în timp. Restrîngerea spaţiului social îi protejează pe cei ce se pun la adăpost de necunoscutul neînţeles al unei lumi exterioare, domeniu nelimitat al tuturor spaimelor şi transgresiunilor. Dar îi protejează şi de spaima provocată de zilele care trec repede, de regretul după ce nu va mai fi, de ameninţările imprevizibilului. Locuitorii din Clarens se temeau de mişcare, de schimbare, de tot ce putea perturba fericita continuitate a destinului lor. Dacă doamna Wolman acceptă să nu-i facă pe ţărani să-şi „schimbe poziţia", nu numai pentru a-i păzi de „chinurile şi de neliniştile" ambiţiei, pentru a nu-i face să cedeze tentaţiei fatale de a pleca la oraş, o face şi pentru a nu introduce într-o ordine ce se vrea imuabilă prin echilibrul şi prin armonia sa factori de ruptură, destructivi, de disoluţie. „Starea naturală a omului este aceea de cultivator al pămîntului, afirmă Saint-Preux. Liniştitul locuitor al satelor nu trebuie

să-şi trăiască decît propria fericire... Istoria la care se referă atîtea legende ale Vîrstei de aur este o istorie imobilă, mai bine zis imobilizată. Istoria în mişcare, generatoare constantă de modernităţi succesive, care face şi desface imperiile, societăţile, moda şi zeii, este, în schimb, fie refuzată cu violenţă, fie ignorată în mod deliberat. E refuzată şi de ideologii stării de natură şi de doctrinarii vechii Franţe monarhice şi creştine, care, în acelaşi fel, nu văd în evoluţia sa decît un inevitabil proces de corupţie şi de degradare. Pe de altă parte, este ignorată chiar de cei care plănuiesc să construiască o societate viitoare după un model oferit de trecut, dar a cărui configuraţie tradiţională (*Instituţiile republicane* a lui Saint-Just este în acest sens un foarte bun exemplu) înlătură cu fermitate orice evoluţie, orice adaptare virtuală, legiferează în atemporal, plasează într-o realitate neschimbată Cetatea de mîine. Vis al limpezimii, al comuniunii, al efuziunii şi al armoniei, mitul Vîrstei de aur se dovedeşte încă o dată a fi un vis al permanenţei. Difuziunea, forţa sa de atracţie rămîn inseparabile de viziunea – foarte profund, foarte intim trăită în multitudinea manifestărilor sale – unui timp încremenit, solidificat, cristalizat...

Lumea Vîrstei de aur este lumea ceasurilor oprite.

De la refuz la nostalgie

Bineînţeles, nu întîmplător, cele mai multe texte citate în acest capitol datează din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Remarcabile prin numărul şi amploarea lor, explozie a unei teme extrem de productive, ele conferă istoricului mentalităţilor motivaţia – paradoxală, dar în cele din urmă decisivă – de a fi în totală contradicţie cu ceea ce se consideră că este ideologia ce domină indiscutabil acea epocă. Nu putem insista asupra acestui *hiatus*. Chiar în momentul în care un puternic curent de opinie – enciclopediştii, economiştii, însăşi administraţia regală – exaltă dezvoltarea forţelor de producţie, făcînd eforturi să încurajeze capacităţile novatoare ale muncii, înmulţirea manufacturilor, progresul „artelor mecanice" – chiar în acest

moment este refuzată orice formă de economie modernă. Anatema este aruncată asupra activităţilor comerciale, asupra „cîştigurilor murdare" ale negoţului, peste „cloaca bogăţiilor", în vreme ce o bogată literatură despre negustori şi antreprenori elogiază deschiderea de noi drumuri, circulaţia bunurilor, înmulţirea schimburilor. Condamnate în numele Fericirii şi al Virtuţii, „complicitatea ban-industrie", căutarea bunăstării, efortul general pentru ameliorarea condiţiilor de viaţă sînt apreciate de numeroşii analişti drept tot atîtea cuceriri ale Civilizaţiei. „Nu trebuie decît să comparăm starea unor regiuni care nu au nici comerţ, nici industrie cu starea provinciilor în care comerţul stimulează meşteşugurile, replică unul dintre cei care apără sistemul capitalist de credit împotriva detractorilor ecleziaşti. Nu vor fi, pe de o parte, decît obiceiuri pe jumătate sălbatice, o inerţie generală, talentele vor fi neştiute, va fi o mizerie generală cu viciile ce decurg din ea. [...] Pe de altă parte, va fi o activitate prodigioasă, o populaţie în continuă creştere, vor fi moravuri civilizate la nivelul tuturor cetăţenilor, va fi o industrie care va spori, în întregul ei, capitalurile, va fi un mare şi reînnoit sprijin în beneficiul Statului"[61]... „Ce secol fericit este acest secol de fier", exclamă Voltaire celebrînd luxul, confortul, apariţia din ce în ce mai grăbită a unor bunuri noi, a unor noi înlesniri, fiind sigur că în acest caz reprezintă şi spiritul vremii sale şi o apără de profeţii trecutului.

Un acelaşi decalaj, o aceeaşi relaţie dialectică, ce se menţine de mai mult de două secole, prezentă şi în dezbaterile dintr-o contemporaneitate imediată, reprezintă, în cele din urmă, modelul unei contrasocietăţi care, practic, a şi fost construită. Unei istorii în mişcare, marcată de rupturi şi de mutaţii bruşte, i se opun fixarea în timp, imaginea unui timp calm şi continuu, un refuz al înseşi noţiunii de modernitate. Vechii discipline comunitare, consfinţirii principiului autonomiei persoanelor, dorinţelor individuale libere, li se opune un grup social omogen, puternic individualizat, dominat de valorile convieţuirii, de întrajutorare şi de solidaritate. Moralei profitului, credinţei în legile economiei de piaţă, li se opun suspiciunea faţă de ban, condamnarea unui sistem, ierarhic şi social, bazat numai pe criteriile banului. Credinţei în progresul tehnic, în producţia de masă, în raţionalizarea mecanică a muncii li se opun credinţa, niciodată negată, în noblеţea „meşteşugurilor de altădată", răbdarea şi măreţia vechilor îndeletniciri artizanale. Părăsirii

satelor, fenomenului de expansiune urbană, le sînt opuse o înrădăcinare puternică, armonia deplină a muncii şi a ritmurilor pămîntului... De pildă, acest contramodel instituţional este întru totul respectat în Franţa din jurul anului 1970 prin felul în care s-a manifestat aşa-numita societate de consum. Iată o nouă mărturie, printre atîtea altele: e vorba de un număr al revistei „Actuel" din primăvara anului 1973[62], apărută în ajunul izbucnirii crizei petrolului, dar la apogeul acelei mistici a creşterii, al acelei credinţe în „dezvoltare" care au marcat atît de mult ideologia dominantă de după al doilea război mondial. Fără îndoială, pe prima pagină a publicaţiei, autorul editorialului doreşte să recunoască neajunsurile acelui trecut rural, cititorul fiind îndemnat să-i caute urmele şi să-i înţeleagă lecţia, neajunsurile sînt analfabetismul, sărăcia, boala şi moartea. „Totuşi, se continuă în text, se pune problema să abolim de-acum înainte abuzurile unui secol industrial, sursele noului comportament trebuie, inevitabil, căutate în afara civilizaţiei fierului şi cărbunelui." Urmează o lungă evocare, pe jumătate duioasă, pe jumătate lirică, a „valorilor de altădată", a „vechii înţelepciuni care se menţine departe de autostrăzi", a „limbajului regional", a dictoanelor antice, a „cîntecului plugarilor", a ritualurilor tradiţionale, a flăcării focului de lemne şi a calităţilor incomparabile ale ierburilor vindecătoare. Modele trec repede şi încă şi mai repede trec exprimările unei „contra-culturi" care, e greu să crezi, în acest caz, că ar fi putut fi suportată de cei care o interpretează. Dincolo de ironia cu care este privit trecutul, rămîne totuşi surprinzătoare permanenţa acestor teme, a imaginilor şi a stereotipurilor. La fel sînt şi unele însuşiri ce evocă o sociabilitate care se dovedeşte a fi regăsită şi o viaţă comunitară ce se vrea a fi reconstituită.

> În vreme de secetă [declară un ţăran întrebat în revistă despre recentele schimbări din societatea ţărănească] cei din comunitatea rurală se ajutau. Cîntau, oamenii se iscodeau, ţăranul avea întotdeauna o vorbă bună, o zicală despre vremea sau despre recoltele din acel loc, de genul: „Iată, va ploua, un şarpe a trecut drumul." Preotul oficia cum trebuie, rînduia familiile. Trebuiau să aibă grijă unii de alţii, era nevoie de toţi pentru recoltă. Acum sîntem concurenţi, invidioşi, nu mai credem în nimic.

Este aceasta o observaţie la obiect sau o reconstituire imaginară a unui trecut totuşi încă foarte apropiat? Nu putem să spunem mai mult decît Rétif, Proudhon sau Péguy. Apropierea e de asemenea obligatorie dacă ţinem seama de datele pe care le vom aduna din recentul şi foarte inteligentul studiu de sociologie, consacrat aşa-numitului de către autoarea Rose-Marie Lagrave, „sat romanesc[63]". „La ce sat poate visa o societate într-un anumit moment al istoriei sale?" se întreabă doamna Lagrave pornind de la analiza conţinutului a şaptezeci şi şapte de lucrări despre textul romanesc, publicate în Franţa între 1950 şi 1960 şi consacrate vieţii ţărăneşti. Se va observa nu numai cît de mult tabloul satului arhetipal, descris de doamna Lagrave, se apropie de un model stabilit în secolul Luminilor, ci şi cît de mult continuă el să fie dovada aceloraşi valori sociale. Două aspecte merită să fie reţinute în mod deosebit. Mai întîi faptul că numărul mare de romane consacrate satului, publicate în intervalul menţionat, corespunde întru totul unei perioade de masiv exod rural, de schimbări decisive în modul de viaţă al agricultorilor. În al doilea rînd, mai e şi faptul că harta răspîndirii geografice a locurilor evocate coincide în întregul ei cu aceea a regiunilor (Centrul, Alpii de Jos, Pirineii), unde procesul de părăsire a satelor a fost cel mai puternic. Succesul de librărie de care s-au bucurat în ultimii ani memoriile sau mărturiile ce se referă la aceeaşi perioadă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea sau începutul secolului al XX-lea, conţinînd acelaşi fel de amintiri, susţin afirmaţia.

Concluziile din *Satul romanesc* confirmă lucrurile: privirea aruncată spre trecut pare a fi cu atît mai insistentă, mai încărcată de emoţie, cu atît mai pasională, cu cît se îndreaptă spre moduri de viaţă dispărute sau pe cale de dispariţie. Prezentă întotdeauna în arierplanul imaginarului colectiv, mitologia Vîrstei de aur cunoaşte, în istoria unei societăţi, perioade de intensitate variabilă, vremuri puternice şi vremuri firave, puseuri de efervescenţă şi cicluri de latenţă. Important este să recunoaştem că aceste vremuri puternice, că aceste puseuri de efervescenţă mitică apar, în general, în momentele în care evoluţia economică şi socială se precipită, în care e accelerat procesul schimbării, în care vechile echilibre sînt puse în cauză din ce în ce mai mult. Avîntul economiei de piaţă şi dezvoltarea urbanizării în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, victoria maşinismului şi a capitalismului industrial în secolul următor, transferul populaţiei, schimbările

în modul de viaţă imediat după al doilea război mondial constituie, se pare, tot atîtea zone fragile sau fracturate în care mitul prinde rădăcini, se conturează şi se răspîndeşte. Prin ieşirea din prezent, prin refuzul sau negarea anumitor forme ale vieţii sociale contemporane, miturile îşi proiectează lanţul complex al imaginilor, al reprezentărilor, al simbolurilor pe care le generează continuu.

Aceasta e, fără îndoială, o constatare importantă, dar trebuie totuşi să ne întrebăm dacă este pe deplin satisfăcătoare. Oricît de convingătoare poate părea, atenţia acordată marilor impacturi demografice din ultimii ani, poate ea, în acest caz, să epuizeze realitatea mitică? Tonalitatea afectivă care domină majoritatea textelor prezentate în acest capitol, o anumită emoţie, o agitaţie subiectivă ne îndeamnă să mergem mai departe. Astfel, în arierplanul unui discurs ce se vrea generalizator, sîntem cîteodată frapaţi de murmurul surd, dar aproape întotdeauna repede perceptibil, al referinţei autobiografice, al mărturisirii, al trimiterii la sursele memoriei intime. În spaţiul închis de la Clarens, sub copacii falnici şi în văile de acolo, fericirea pe care o trăieşte Saint-Preux îi apare ca un fel de ecou alterat, purificat, estompat doar de acela al anilor copilăriei. „Cum să scapi de dulcea iluzie căreia îi dau viaţă aceste lucruri...?" Uzura timpului se şterge; din trecutul îndepărtat ies la suprafaţă prospeţimea, minunăţia zorilor vieţii. Dar oare nu e însăşi cheia operei lui Rousseau acest impuls venit din străfundurile fiinţei şi care-l face să confunde viziunea unei tinereţi pierdute a lumii – a lumii de dinaintea istoriei – cu vîrsta aceea visată, dar mereu prezentă, a timpului binecuvîntat din primii săi ani de viaţă? Recunoscînd fericirea, inocenţa uneia, revii la fericirea, la inocenţa celorlalte, starea de natură şi starea de copilărie tind să se asimileze una celeilalte. La fel – sau aproape la fel – la vechea Burgundie, la decorul şi cîntecele copilăriei sale trimite Péguy, pentru a evoca oamenii din vechea Franţă, noblеţea lor, veselia lor îndreptăţită („I-am fost copiii..."). De asemenea, fie că se situează în planul construcţiei doctrinale, fie în acela al reflecţiei etice, mesajul ideologiei rurale tinde să-şi afirme o fidelitate tenace faţă de originea sătească (nu contează dacă e vorba de ceva mai mult sau mai puţin îndepărtat), faţă de amintirea mereu vie a satului originar. În definiţia mitică a Vîrstei de aur se întîmplă rar să nu fie luate în consideraţie rolul amintirii, experienţa rememorării.

Această confundare a unei duble nostalgii, aceea a trecutului individual şi aceea a timpului revolut al istoriei, a fost denunţată la sfîrşitul veacului al XVI-lea, cu bun-simţ şi în termeni duri şi la obiect, de Jean Bodin. „Este o mare greşeală, comenta Bodin, să crezi că speţa umană nu degenerează. Şi cum cei care o comit sînt, în general, bătrînii, e probabil ca ei să-şi aducă aminte de farmecul tinereţii ce face să prindă viaţă din nou bucuria şi voluptatea, în vreme ce acum se văd lipsiţi de orice plăcere." E vorba deci de o pură ficţiune, de fantasmele vîrstei pe care aceste imagini glorioase, ale fericirii sau ale inocenţei le alătură evocării unui trecut dispărut. „Se întîmplă ca, fiind copleşiţi de gînduri triste şi înşelaţi de o reprezentare inexactă a lucrurilor, ei să-şi închipuie că buna-credinţă şi prietenia între oameni au dispărut şi, ca şi cum s-ar întoarce dintr-o călătorie fericită prin aceste vremuri fericite, ei încep să vorbească de Vîrsta de aur..." Departe de a contesta semnificaţia esenţială a observaţiei, datele noi ale analizei psihologice actuale permit să-i precizăm efectele. Şi se poate face nu numai definind nostalgic ca o „regresiune" – ca o pulsiune de întoarcere spre liniştea vieţii fetale sau spre spaţiul securizant al primei copilării –, dar insistînd mai ales asupra condiţiilor exterioare, tocmai pentru a le grăbi evoluţia. Psihismul primitiv fiind considerat a fi prin definiţie de nezdruncinat, trecutul infantil fiind considerat a fi prin definiţie mereu prezent în inconştientul adultului, orice agresiune exterioară, orice situaţie conflictuală riscă să se traducă printr-o întoarcere, poate chiar printr-o fixaţie nevrotică, spre un stadiu inferior al formării personalităţii. Astfel se pot uni trecutul individual şi un trecut istoric reconstituite într-o aceeaşi căutare, într-o aceeaşi viziune, aceea a luminii pierdute a fericirii dintîi, de asemenea aceea a unei intimităţi închise, a unei siguranţe calme dispărută de mult timp[64].

Fără îndoială, oricît de puţin ne-am gîndi la ea, schema aceasta riscă să apară mai simplă în analiza mecanismelor decît în formularea generală a enunţului său. Poate ar trebui să ţinem mai mult seama de teama de îmbătrînire, de refuzul degradării trupeşti, de reacţiile instinctive la apropierea acelei întunecimi care este moartea. Dar cum să explicăm mai ales trecerea de la traumatismul colectiv la construcţiile imaginarului individual şi trecerea inversă de la angoasa personală la conturarea unei viziuni coerente a destinului colectiv? Pare a fi dificil să garantăm că rigoarea răspunsurilor ce

se dau în general este exact pe măsura complexităţii problemei. Pentru că, din nou, efortul interpretării psihologice trebuie să refacă şi să completeze încercarea unei explicaţii sociologice, lămurirea lucrurilor rămîne totuşi decisivă. Decisivă şi în măsura în care această lămurire vine încă o dată să evidenţieze fluiditatea, ambiguitatea esenţială a oricărei mitologii a Vîrstei de aur, călătorie neîntreruptă dinspre trecut spre prezent, de la constatarea efemerului la pretenţia duratei. E suficient să-l ascultăm pe Jung evocînd prezenţa continuă şi secretă în ceea ce este mai intim în noi „a acelei stări paradisiace de care ne-a despărţit cîndva o lege dură"; în acest „imperiu subteran", afirmă el, dormitează la un loc „sentimentul plăcut al căminului şi speranţa fără margini în tot ceea ce e pe cale a se dezvolta"[65]. Cu alte cuvinte, între energiile nostalgiei şi ale speranţei nu există o confruntare ireductibilă, ci o continuitate, o indispensabilă complementaritate. De îndată ce este evocat, timpul pierdut este în mod obligatoriu un timp regăsit. Suferinţa exilatului nu este altceva decît dorinţa reîntoarcerii. De asemenea, nu există evocare a unei fericiri dispărute care să nu ateste, în acelaşi timp, aspiraţia sa de a se reinstaura. De îndată ce este invocată amintirea pentru ca să risipească umbrele uitării, destinul se pune din nou în mişcare. Sacralizarea trecutului nu este niciodată foarte departe de anunţul profetic al renaşterii sale; a deplînge zeii dispăruţi nu este decît o modalitate dintre cele mai eficiente de a le dovedi prezenţa. Versurile lui Nerval îi readuc în memorie în toată măreţia lor profetică:

Vor reveni mereu acei Zei pe care îi plîngi
Timpul va aduce din nou zilele de atunci.

Versiunea politică a mitologiei Vîrstei de aur ajunge a se întîlni – pentru a se dilua şi a se pierde, însă – cu această mare temă, multiformă, mereu renăscută, înscrisă, fără îndoială, mai profund în istoria religioasă a umanităţii, aceea a marii reîntoarceri. La urma urmelor, nimic nu ne opreşte să ne imaginăm existenţa unei memorii colective, care ar fi aceea a speţei şi care ar păstra în întuneric lunga durată a mileniilor în care, între orizonturile nelimitate ale unui spaţiu virgin, încă infinit disponibil, mici grupuri de oameni, dispersate, fără a se teme unele de altele, trăiau libere

şi îndestulate, culegînd şi vînînd. Dacă ne întoarcem mai circumspecţi la subiectul nostru limitat, rămîne semnificativă mărturia acelor autori „utopişti" din secolul al XVIII-lea, care, nuanţînd, transformînd în mod paradoxal rousseauismul esenţial al unei credinţe cvasireligioase în progres ştiinţific, vedeau în descoperirile epocii lor unul dintre mijloacele cele mai sigure de revenire la starea de natură. Aşa este, de pildă, Court de Gibelin, care vede în magnetism, „acest admirabil agent al naturii", instrumentul dorit, care va permite distrugerea „reginei timpului" şi revenirea la fericita primăvară a istoriei umanităţii: datorită acestor forţe noi redescoperite de Ştiinţă, va fi restabilită „acea Armonie primitivă care domnea între om şi univers, Armonie din pricina căreia totul era bun, totul devenea pentru om şi pentru societate un izvor de bunuri preţioase, de fericire"[66]. De asemenea, autorul lui *Alexis sau Vîrsta de aur* anunţă revenirea liniştii înţelepte caracterisitce stării de natură, văzută ca ultimă performanţă a dezvoltării ştiinţei:

> Va fi [noua Vîrstă de aur] atunci cînd cunoştinţele omului vor ajunge tot atît de departe pe cît le vor putea duce organele sale, cînd va vedea clar limitele inteligenţei sale în forţele Universului pe care-l poate cunoaşte, atunci cînd va percepe disproporţia absurdă dintre dorinţele sale şi ceea ce-i oferă viaţa pe pămînt, şi cînd, înţelegînd consecinţele ciudate ale acestei disproporţii, se va întoarce înapoi şi va regăsi un echilibru salvator şi drept şi ceea ce se află acum în sfera activităţii sale.

Pe de altă parte, acestei întoarceri a umanităţii spre „cei dintîi paşi ai istoriei sale, îi regăsim imaginea în romanele de anticipaţie şi de *science-fiction* din vremea noastră. Un viitor istoric scrie, în anul 3750 al erei noastre, cronica ultimelor două milenii, aceasta este tema *Amintirilor din viitor* ale scriitorului american John Atkins, carte publicată în Franţa în 1958[67]. Pe Pămînt, s-au succedat războaiele mondiale între marile imperii, apoi a venit lupta cu extratereştrii şi, în sfîrşit, cucerirea planetei Marte. După o agitaţie atît de mare, după atîtea conflicte, omenirea s-a văzut aruncată înapoi pe globul unde îşi avea originea, fiind epuizată, cumplit decimată, cu aparatul tehnico-ştiinţific distrus. Totuşi, un grup de supravieţuitori s-a adunat în valea Nilului. Societatea pe care au reconstruit-o este unică, omogenă, condusă

de „obiceiuri şi ceremonialuri". Modul lor de viaţă este „pastoral şi liniştit", dar la unii renasc gustul şi dorinţa de a crea. Aventura omului poate reîncepe... Această viziune a unei umanităţi revenite la izvoarele copilăriei sale originare, rărită, dar împăcată, este, fără îndoială, banală în condiţiile absenţei oricărui mesaj ideologic. Dincolo de numărul, de diversitatea şi de contradicţiile lor, mitologiilor politice ale Vîrstei de aur nu se poate totuşi să nu li se confere un plus de semnificaţie. La aşa ceva, în orice caz, trebuie, probabil, să recurgem pentru a explica şi înţelege acel continuu şi dureros balans caracteristic tuturor acestor mitologici, acela între neputinţa de a reconstrui ceea ce a fost şi acea încărcătură de speranţă pe care o păstrează întotdeauna amintirea[68].

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

UNITATEA

O VOINŢĂ UNICĂ ŞI REGULATĂ

Aşa cum ştim cu toţii, potecile bătătorite oferă cele mai multe căi de acces. De asemenea, un peisaj cunoscut prin care s-a umblat prea mult lasă să scape ceea ce este unic şi adevărat în el, ceea ce în structura şi configuraţia sa este esenţial. Întrucît e obişnuită de prea mult timp să-l aibă în apropiere, privirea pare să nu mai ia în seamă acel plan ascuns prin care peisajul se individualizează, unde se află liniile de forţă în jurul cărora se ordonează. Tot aşa se întîmplă, poate, şi cu istoria politică şi ideologică din secolul al XIX-lea francez. Confruntarea partidelor, opoziţia programelor şi a oamenilor, numărul mare al doctrinelor şi modul diferit de a le susţine, o imensă literatură, mereu mai abundentă a întocmit dosarul minuţios al acestei istorii. Nu-i mai puţin adevărat că, dincolo de acest itinerar, atent marcat, compararea unor texte, scoaterea la lumină a unor lucruri curioase ajung pentru a impune o altă lectură. Se modifică eclerajul, se conturează noi perspective. Fără să pară a se fi schimbat ceva la nivelul componentelor, orizontul istoric în întregul său începe să fie văzut dintr-un alt unghi, să ofere alte interpretări.

Să deschidem, de pildă, o carte deconcertantă, care spune atît de mult, plină de întuneric şi de lumină, situată la intersecţia itinerariilor intelectuale

de la sfîrşitul secolului trecut, e vorba de *Serile de la Saint-Pétersbourg* a lui Joseph de Maistre. Ne referim, în cazul de faţă, la a zecea „discuţie", la o meditaţie asupra a ceea ce s-ar putea numi misterul Unităţii. „Cu cît cercetăm mai mult universul, afirmă Joseph de Maistre, cu atît sîntem dispuşi să credem că răul vine dintr-un fel de divizare pe care nu o putem explica, că întoarcerea binelui ţine de o forţă contrară ce ne conduce mereu spre un anumit fel de unitate, şi aceasta greu de conceput". În acest sens, două evenimente par a domina istoria lumii: acela legat de Babel, unde limbile s-au împărţit, şi acela al Rusaliilor, „marcat de extraordinarul efort de a le aduce laolaltă". Astfel, „tot ce e împărţit tinde spre unificare". Esenţa nobleţii şi a măreţiei omului se confundă cu neslăbitul său efort de „a impune o voinţă unică şi ordonată", care se substituie „miriadelor de voinţe divergente şi vinovate". Acest efort a fost simbolizat întotdeauna prin imagini, prin ceremonii: banchetul, masa luată în comun, consfinţeşte şi scoate în evidenţă comuniunea inimilor şi a sufletelor.

> Să nu vă fi gîndit niciodată [se întreabă Maistre] la importanţa pe care oamenii au acordat-o meselor luate împreună? [...] Nu există tratate, înţelegeri, sărbători, ceremonii, chiar şi dintre cele mai triste, fără masă [...]. Coborîţi de la palatul monarhului pînă la coliba indianului; treceţi de la cea mai avansată civilizaţie la o societate rudimentară; studiaţi toate rangurile, toate condiţiile, toate caracterele, pretutindeni veţi vedea că masa e un fel de religie, de procesiune, e o ceremonie a ospitalităţii, a bunăvoinţei, a etichetei, adesea politică; e o procesiune caracterizată prin legile sale, prin spirit de observaţie, prin lucruri deosebit de delicate. Astfel apropiindu-se, oamenii n-au găsit posibilitate mai bună de a se întîlni decît la masa luată împreună. Era un semn care părea că ridică unirea la rang de unitate. Era deci un sentiment universal, religia a făcut din el fundamentul marii sale taine; şi, cum orice ospăţ, care satisface instinctul tuturor, înseamnă împărtăşanie din aceeaşi cupă, religia a vrut ca această comuniune să fie un ospăţ. Hrana este necesară şi pentru spirit, şi pentru trup. Acelaşi organism slujeşte şi pe unul, şi pe celălalt. La un astfel de ospăţ, oamenii devin un singur om, potolindu-şi foamea cu o aceeaşi hrană, toată pentru toţi [...] Din boabele de grîu şi de struguri se fac aceeaşi pîine şi acelaşi vin, tot aşa cum această pîine şi acest vin mistic, puse nouă pe o masă sfinţită, fac să dispară *eul*, ne absorb în extraordinara lor unitate.

Citind aceste rînduri, nu putem să nu ne amintim de rolul atribuit banchetului, doar cu cîţiva ani după cele gîndite de Joseph Maistre, în realizarea a ceea ce va deveni timp de mai bine de un secol un element important al ritualului politic din ţara noastră. Nu ne gîndim numai la celebra aşazisă campanie a banchetelor, care a pregătit şi grăbit, în 1848, căderea Monarhiei din iulie. Banchetul este inseparabil de cronica celei de a III-a Republici şi de practicile sale politice de zi cu zi. Nu se poate să nu ţinem seama de rolul său deosebit în simbolistica liturgică a bisericii saintsimoniene: chiar înainte de inaugurarea „Templului" saintsimonian al lui Ménilmontant, în primul local din strada Monsigny, masa luată în comun era considerată, de discipolii părintelui Bazard şi ai părintelui Enfantin, drept expresia semnificativă a solidarităţii lor mistice. De asemenea, în organizarea falansterului fourierist, numărul mare de festinuri trebuia să ilustreze şi, în acelaşi timp, să pecetluiască armonioasa coeziune a comunităţii... *Banchetul*, o lucrare a lui Michelet[69] publicată postum, dar care a fost redactată în 1850, e consacrată în întregime elogierii acelei „virtuţi puternice" care este „miracolul asocierii". „Sfînta Masă", proclamă, la rîndul său, Michelet evocînd Cena şi ceea ce mai păstrează în amintire istoria gîndirii antice. Comuna din Paris, evocă el, s-a gîndit, în timpul Revoluţiei, să organizeze mese publice pe străzile capitalei. „Danton visa, dacă dăm crezare duşmanilor săi, să vadă întreaga Franţă, bogaţi şi săraci la un loc, toate partidele împăcate unele cu altele, cu toţii aşezaţi alături la un acelaşi banchet." E un vis profetic ce anunţă, după ce toate popoarele europene îşi vor fi dobîndit libertatea, o întîlnire paşnică. „Am văzut, scrie Michelet, o masă întinsă din Irlanda pînă în Kamciatka: erau meseni absenţi şi prezenţi, era o aceeaşi comunitate."

„Viaţa constă în unitate, a susţinut Bossuet cu două secole în urmă; dincolo de unitate e moarte sigură." Ca un ecou este afirmaţia lui Joseph de Maistre, potrivit căreia lucrarea lui Dumnezeu nu-şi va afla împlinirea decît încheindu-se prin acea aventură a omului ce „va sfîrşi în unitate". La care tot Michelet îi răspunde reproducînd cu un fior aproape mistic acel cuvînt „simplu şi admirabil" pe care l-a adresat Franţei Comuna din Paris în 1793: „Nu dorim decît un singur lucru, să ne pierdem în marele tot." Fără unitate vom pieri. „De ce oare nu ne dăm seama de acest lucru?" întreabă Michelet răsfoind gazeta „Peuple". Şi multe glasuri, dintre cele mai

puternice, i se asociază. Aşa se întîmplă cu Auguste Comte[70], care anunţă foarte clar că scopul său e de a pune bazele unei noi ordini politice, fondată mai ales pe „unitatea unei doctrine comune". „Din punct de vedere pozitivist, scrie Comte, orice problemă a omului constă în constituirea unităţii persoanei sale şi a celei sociale prin subordonarea continuă a egoismului faţă de altruism." Acelaşi lucru îl spun aproape toţi marii vizionari politici de la începutul secolului. „O societate ai cărei membri se opun unii altora e pe cale a se destrăma", afirmă Saint-Simon[71]. „Egoismul stăpîneşte întreaga societate, continuă Enfantin, deoarece comuniunea, adică unitatea întru credinţă nu mai există." Şi Fourier, la rîndul său, condamnă „lipsa de coeziune" a vieţii religioase din vremea sa: „E nevoie de un cult universal; în domeniul relaţiilor dintre oameni, ca şi în toate celelalte, trebuie să domnească unitatea."

Acestor aprecieri li se poate opune o alta, din aceeaşi perioadă: „Diversitatea înseamnă viaţă, susţine, la rîndul său, Benjamin Constant, univocitatea înseamnă moarte." În istoria politică şi ideologică a ultimelor două secole se distinge clar o linie de demarcaţie, a cărei importanţă nu e uşor de evidenţiat. Caracteristic e următorul lucru: traseul său nu coincide decît cu totul accidental cu frontierele de regulă recunoscute ale grupurilor, ale mişcărilor sau ale partidelor politice. Opoziţiile pe care ca le pune în evidenţă nu au nimic de a face cu noţiunile tradiţionale de stînga şi de dreapta; însăşi moştenirea lăsată de Revoluţia franceză poate fi evocată şi dintr-o perspectivă, şi din cealaltă.

Componentele antitetice sînt şi ele explicabile. Pe de o parte, se insistă pe autonomia individului şi pe capacităţile de a decide liber asupra sa, pe acceptarea deliberată a unei societăţi marcate de conflicte, de divizări, de deosebiri, pe suspiciunea persistentă faţă de Biserică, faţă de organizarea şi faţă de dogmele ei. Pe de altă parte, există şi voinţa de a uni şi de a contopi, există imaginea unei societăţi omogene şi coerente; e condamnată în numele bunului comun retragerea individului în sine şi în sfera intereselor sale, există o teamă de schisme şi de disidenţe, se caută o credinţă comună şi sînt susţinute marile elanuri colective.

E vorba deci de două moduri de a vedea destinul comun, de două sisteme de valori sociale şi, mai mult, e vorba de două atitudini, de două

tipuri de comportament, de două forme de sensibilitate şi de disponibilitate. Se cuvine de remarcat şi faptul că de fiecare parte a liniei de demarcaţie imaginarul e departe de a avea un echivalent. Fiind o ideologie marcată de o voinţă ce stă sub semnul raţiunii, individualismul pluralist pare să acorde doar un loc restrîns stimulării şi tensiunii visului. Dincolo de expresiile sale doctrinale, tematica Unităţii revelă totuşi un plan ascuns al construcţiei mitice, care e surprinzător de bogat, oferă o reţea deosebit de densă de reprezentări onirice, de imagini şi de simboluri. Să descurci aceste iţe, să le orînduieşti, să înlături legăturile încîlcite, să distingi liniile de forţă nu e, desigur, o treabă uşoară. Dar dacă nu te-ai angaja s-o faci, o parte întinsă a peisajului mitologic francez riscă să rămînă în mod inexplicabil ascunsă.

De la religia civilă la puterea spirituală

„Daţi Cezarului ce-i al Cezarului..." Jean-Jacques Rousseau (la care trebuie neapărat să ne referim din nou) nu a fost, desigur, cel dintîi care a refuzat ferm această axiomă evanghelică. Aşa cum este exprimat, foarte limpede, în capitolul 8 din Cartea a IV-a din *Contractul social*, acest refuz este şi un punct de pornire important al istoriei ideologice şi morale din ultimele două secole. Dacă delimitează şi pune în antiteză regatul Cezarului şi cel al lui Dumnezeu, altfel spus separînd „sistemul teologic de sistemul politic", Rousseau susţine că adevărata cauză a „divizării interne", care, începînd cu primele secole ale erei noastre, „n-a încetat niciodată să agite popoarele creştine", trebuie căutată în cuvintele lui Hristos. Statul a încetat „să fie unul". Din divizare şi din existenţa a două puteri, a principelui şi a celor ce se consideră purtători ai voinţei divine, a rezultat „un conflict perpetuu de jurisdicţie", care a făcut imposibilă orice „politică bună" în societatea noastră. „Nu s-a ştiut niciodată, scrie Rousseau, cărui stăpîn sau cărui preot trebuie să i te supui". Această situaţie se referă la „un drept mixt şi indisociabil, care n-are nume": ţinînd de două legislaţii, practic de două patrii diferite, membrii unei aceleiaşi comunităţi politice sînt supuşi unor obligaţii

contradictorii, sînt în imposibilitatea de a fi în acelaşi timp „cetăţeni şi credincioşi...” Întrucît „toate instituţiile care pun omul în contradicţie cu el însuşi” trebuie condamnate, se impune, susţine acelaşi Rousseau, a restabili „legătura necesară între cultul sacru şi corpul statal”, „între cultul divin şi respectul faţă de lege.” Trebuie, cum dorea Hobbes, „din cele două capete ale vulturului să facem unul”, să „aducem totul sub semnul unităţii politice, fără de care nici un stat, nici un guvern nu va fi bine constituit”. Obiectivul va fi atins prin instituirea unei profesiuni de credinţă „pur civile”, ale cărei principii vor fi stabilite de suveran. Acestea vor fi „simple, puţine la număr, enunţate cu precizie”; recunoaşterea unei „Divinităţi atotputernice, inteligente, binefăcătoare, prevăzătoare, recunoaştere strîns legată de aceea a sfinţeniei Legilor” constituie elementul esenţial al enunţului lor dogmatic.

Prin stricta rigoare ce o defineşte, religia civilă – cel puţin aşa cum este ea evocată în *Contractul social* – nu este deloc exclusivist-totalitară. Deşi se adaugă altor culte, ea nu pretinde însă să le elimine sau să li se substituie. În cele din urmă, ea poate deveni pentru cetăţean mărturia simbolică a adeziunii sale la contractul social. Dar trebuie numaidecît să ţinem seama de faptul că pentru orice religie, fie ea şi redusă la un catehism subţire, sînt obligatorii un cult, un ritual, o liturghie. Pe de altă parte, se ştie ce loc deţine sărbătoarea în viziunea rousseauistă asupra vieţii comunitare, ea este un moment privilegiat în care, regăsindu-şi curăţenia, sufletele se descarcă şi inimile se alătură. N-am putea uita că în acest caz instituirea unei religii civile n-ar face decît să consacre modelul unei societăţi împăcate cu sine, în care omul religios va fi totuna cu cetăţeanul, în care slăvirea divinităţii va fi totuna cu slăvirea calităţii de cetăţean. De fapt, nu e vorba decît de „a face ca sufletele să se manifeste aşa cum se manifestau în antichitate”. Cetatea antică unea într-o aceeaşi idee despre sacru cultul zeilor şi cel al propriei sale imagini. Curăţindu-l, scoţîndu-l din sfera superstiţiilor arhaice şi a credinţelor amăgitoare, e important să-i găsim un echivalent în contemporaneitate. „Instituţiile bune, ne asigură Rousseau, sînt acelea care pot transfera eul în unitatea tuturor.” Garantînd „compatibilitatea oricărei voinţe individuale cu cea generală, eliminînd riscul contradicţiilor interne, al schismelor sau al disidenţei, religia civilă implică, de fapt, crearea unei stări de deplină coeziune socială. Numai în măsura în care virtutea

şi fericirea tuturor vor spori, „virtutea şi fericirea fiecăruia" au sens. „Faceţi-i pe oameni să fie consecvenţi cu ei înşişi, mai scrie Jean-Jacques, atunci fericirea lor va fi fericirea Republicii. Realizîndu-se totul prin ea, totul va fi numai al ei; ea va fi tot ceea ce au ei, şi va fi ceea ce sînt ei..."

În concepţia lui Rousseau, religia civilă este, desigur, concept teoretic. Astfel înţeles şi definit, el anunţă totuşi o realitate concretă, vie din punct de vedere istoric, pe care am menţionat-o deja: sărbătoarea revoluţiei. A schimba felul de a fi al omului pentru „a-l confunda cu forma de guvernare şi pentru a face din dragostea de Libertate marea lui pasiune", aceste cuvinte, datînd din vremea Directoratului, aparţin unui fost membru al Convenţiei, lui La Révellière-Lépeaux. Ecou al aserţiunilor lui Rousseau, ele sînt semnificative tocmai pentru că se referă la organizarea unui sistem internaţionalizat al sărbătorilor colective, sistem pe care îl sintetizează şi îl legitimează.

Despre ceea ce sînt întru totul aceste sărbători colective care jalonează cursul perioadei revoluţionare, cei mai mulţi istorici au vorbit, bineînţeles, cu jenă şi reţinere, acordîndu-le puţină atenţie. În afara unor cazuri deosebite – sărbătoarea Federaţiei, a Statului suprem – mulţi n-au văzut în ele decît nişte transgresiuni haotice, nişte manifestări anarhice şi confuze ale mulţimilor scăpate de sub control. Alţii, dimpotrivă, au insistat pe disciplină, pe ceea ce era neschimbat, oficial, deci artificial. „Eden al burghezilor fericiţi, distrîndu-se pe căprării, credincioşi prin decrete", le numea Renan. Frumoasa carte pe care Mona Ozouf a consacrat-o acestui subiect[72] vine totuşi, de cîţiva ani, să pună la îndoială aceste date ce păreau incontestabile. E o carte care dovedeşte şi evidenţiază că e important ceea ce se consideră a fi o instituţie, importanţă atestată de numărul foarte mare de rapoarte, de discursuri, de planuri, de propuneri consacrate acestei instituţii a sărbătorii. Îndeosebi – şi tocmai de aceea contribuţia sa interesează direct subiectul în discuţie – studiul Monei Ozouf s-a străduit să delimiteze semnificaţia principală pe care mentalitatea revoluţionară a atribuit-o întotdeauna acestei instituţii. E o semnificaţie ce corespunde, de fapt, unei duble voinţe exprimate foarte clar.

Mai întîi, e vorba de o voinţă de natură pedagogică, ca „loc de întîlnire pentru exerciţiul virtuţilor sociale", cum spune Callot d'Herbois, întîlnire care, prin ritualul, prin frecvenţa sa, impune „practici morale", manifestări

incipiente ale disciplinei colective, prin toate acestea dorindu-se ca sărbătoarea națională să devină „învățătoarea națiunii". Datorită ei, însuși spiritul republican al „sfintelor instituții" republicane pătrunde în sufletul omului. Exprimînd voința de a aduna, de a unifica, de a elimina manifestările individuale sau colective ce țin de diversitate, de nonconformism, sărbătoarea trebuie să domine existența fiecăruia, pentru a-l face să se piardă în imensa agitație colectivă. „Nu vom lăsa nici un corp eterogen în Republică", anunțase în Clubul iacobinilor, în 16 germinal anul II, delegatul Garnier (din Saintes). La rîndul său, Rabaut Saint-Etienne fixa ca obiectiv al educației cetățenești „acea comuniune și familiaritate care deosebește un popor ajuns atît de sus de celelalte popoare de pe pămînt". E necesar, preciza el, „să pui stăpînire pe om încă din leagăn, și chiar înainte de a se naște, căci și copilul care nu s-a născut aparține deja patriei sale"... De un același ideal ține și principiul sărbătorii revoluționare. Nu întîmplător, în textul amintit, La Révellière arată cum a fost pus la punct un sistem de apeluri și de „semne" care, în ceremonii, să repete „mulțimii spectatorilor" aceleași gesturi, aceleași „cuvinte sacre".

În realitate, prin altarele Patriei, prin statuile Libertății, prin procesiuni, cantate și predici, sărbătoarea revoluționară nu urmărea decît să impună pe ruinele „vechilor superstiții" o nouă formă de sacralitate. Și, fără îndoială, aceasta e și principala cauză a insuccesului. Entuziasmul promotorilor săi nu se înrădăcinase în realitatea socială. Se lovea de o tradiție milenară, de o credință tradițională încă neștirbită, dar și de independența, de libertatea de a dispune de sine însuși, de autonomia persoanei, de un individualism liberal, în care se angajase o bună parte din mediile „luminate". Doctrinarii sărbătorii văzute ca factor întemeietor al evlaviei republicane ar fi trebuit să acorde mai multă atenție unor aprecieri ale lui Condorcet, care arată că sărbătorile poartă în ele „germenii unei distrugeri profunde", acele „vechi realități constitutive" pe care făuritorii lor doreau „să le facă veșnice", prezentîndu-le „în numele Domnului mulțimii entuziaste"... Deși sărbătoarea revoluționară a fost scoasă din istorie împreună cu teoreticienii, cu doctrinarii, cu susținătorii săi, se pare totuși că nu a dispărut cu totul ideea unei legături necesare ce se impune a fi stabilită (sau restabilită) între factorii religioși și cei politici, menținîndu-se convingerea că este obligatorie integrarea (sau

reintegrarea) sacrului în ordinea Cetăţii. E foarte clar că formele prezentate nu au nici o legătură cu acea chemare de la început la mobilizarea maselor, chemare din care s-a născut modelul sărbătorii revoluţionare. Mai degrabă e vorba de o reflecţie de ansamblu asupra raporturilor dintre puteri şi modalităţile organice ale armonizării lor. Preocuparea de căpetenie rămâne totuşi restabilirea unei unităţi, restaurarea unui echilibru atît în planul moralei individuale, cît şi în cadrul instituţiilor Statului. Se manifestă, în cele din urmă, aceeaşi obsesie a umplerii unui gol, a evitării unei rupturi, a depăşirii unei contradicţii...

„Dobîndită din experienţa şi tradiţia tuturor popoarelor, înţelepciunea antică a realizat că nici o societate omenească nu se poate nici forma, nici supravieţui dacă religia nu i-ar veghea naşterea şi nu i-ar transmite acea putere divină, străină de ceea ce face omul, asigurînd durabilitatea tuturor instituţiilor". Aceste cuvinte, care contrazic în mod clar aforismul lui Condorcet, aparţin lui Félicité de Lamennais, acel Lamennais al Restauraţiei, luptător îndîrjit pentru cauza ultramontanismului catolic, apărător intransigent al unirii tronului cu altarul[73]. Indiscutabil, lucrurile se schimbă, e însă o schimbare care, în realitate, e mai puţin paradoxală decît pare a fi: nu trebuie să ne mire faptul că după Revoluţie şi Imperiu atacurile cele mai violente la adresa Statului au venit din tabăra politică şi ideologică din care face parte cel care va scrie *Cuvintele unui credincios*, el vorbind nu despre un stat laic, ci despre unul pe cale de a se laiciza, un stat tolerant faţă de numeroasele confesiuni, ce lasă fiecăruia libertatea de a-şi alege religia. Stat „ateu", tună Lamennais acuzînd Concordatul şi prevederile Cartei din 1814, stat pentru care religia nu este decît „ceva ce se administrează", „care îşi face un titlu de glorie din a nu se supune nici unei dogme" şi care face din societatea civilă victima unui conflict fără sfîrşit. „Statul, scrie Lamennais, îşi are doctrinele sale de care se foloseşte zi de zi actele fie legislative, fie administrative. Religia are doctrine cu totul diferite, pe care le utilizează în răspîndirea îndatoririlor şi a credinţei, în exercitarea funcţiei pastorale. Deci între ea şi stat există un război continuu"... Această separare a „ordinii religioase" de „ordinea politică" nu poate duce decît la întoarcerea fiecăruia la sine, la confruntarea intereselor şi a egoismelor, la existenţa unei singure preocupări – dominaţia materială.

> Or [continuă Lamennais], viaţa în societate nu e de natură materială. Niciodată un stat nu s-a întemeiat pentru a-şi satisface necesităţile fizice. Creşterea bogăţiilor, a profiturilor nu stabileşte între oameni o legătură reală; o societate nu este un bazar [...]. Ce fel de ţară, ce fel de vremuri, ce fel de societate sînt acelea care nu se întemeiază pe o credinţă comună, pe îndatoririle ce decurg din această credinţă? Nu-i aşa că doar la nivelul spiritului se manifestă principiul comuniunii? Dar nu există cauză mai sigură a separării decît diversitatea credinţelor; nimic nu-i înstrăinează mai mult pe oameni, nimic nu creează suspiciuni mai mari, duşmănii mai puternice. Aşa li se întîmplă mai ales popoarelor: cînd religia nu le uneşte ea sapă între ele o prăpastie.

O aceeaşi temă întîlnim la Joseph de Maistre, văzută dintr-o perspectivă istorică mai largă, de mai de sus. În acest caz (consecinţă a istoriei trăite în perioada Revoluţiei şi a Imperiului) importantă este neîncrederea încăpăţînată pe care Maistre o arată faţă de orice fel de putere politică. Contează mai puţin cauza şi natura acestei neîncrederi: orice putere temporară îi apare ca fiind machiavelică: nici una nu poate evita violenţa, dispreţul faţă de normele elementare ale moralei; întotdeauna, în acest caz, voinţa de putere constituie o ameninţare continuă la adresa oamenilor şi a cerinţelor conştiinţei lor. „Ce nenorocire ar fi pentru principi, spune Maistre, dacă ar avea puteri depline!"... De aici şi necesitatea ca o „putere spirituală" să fie deasupra suveranităţii vremelnice, astfel s-o contrabalanseze, s-o limiteze şi s-o controleze, s-o facă, în cele din urmă, „suportabilă". De aici şi elogiul adus suveranităţii pontificale şi rolului civilizator ce i-a fost conferit de-a lungul istoriei Occidentului[74]. „Dacă principii Evului Mediu, mai scrie Maistre, n-ar fi fost îmblînziţi, ar fi ieşit la iveală moravuri păgîne". Afirmarea autorităţii papale a ferit popoarele creştine de „neputinţa, de josnicia şi de ferocitatea suveranilor de dinainte". Marile tragedii ale timpurilor moderne s-au produs tocmai din pricina prăbuşirii acestei autorităţi, care a căzut victimă „orbirii" sau dorinţei pătimaşe a principilor de a fi stăpîni. „Nu văd ca timpurile moderne să-şi fi imaginat ceva mai bun, sau măcar la fel de bun ca această posibilitate a unirii suveranităţilor creştine, prin frăţia lor religioasă, într-o republică universală, dominată de supremaţia moderată a puterii spirituale... Cele mai cumplite calamităţi, războaiele religioase, Revoluţia franceză etc. n-ar fi fost posibile dacă lucrurile se orînduiau astfel".

„E timpul să revenim la acelaşi Tată", conchidea Maistre. Trebuie să constatăm totuşi că, la începutul secolului al XIX-lea, acest apel la o putere atemporală, deopotrivă protectoare şi unificatoare, acea evocare a Evului Mediu, perioadă privilegiată a unităţii spirituale şi a solidarităţii umane, nu aparţin nici pe departe ultramontanismului catolic. Ele pot fi regăsite, susţinute cu aceeaşi înfocare atît în textele fundamentale ale bisericii saintsimoniene, cît şi devierile sale de natură pozitivistă. Desigur, nu se punea problema ca Saint-Simon sau, şi mai puţin, acel nemărturisit discipol al său care a fost Auguste Comte să instaureze vechea autoritate pontificală sau să restabilească, în forma sa tradiţională, creştinismul medieval. Autoritatea pontificală, creştinismul medieval nu sînt pentru ei decît două referinţe importante, două modele – fără îndoială, perimate – în dezacord cu aspiraţiile societăţii din vremea lor; nu se pune problema de a le imita, dar e necesar să li se găsească un corespondent în realitatea contemporană celor doi. Catolicismul din acea vreme nu este pentru Saint-Simon decît „o parte dintr-un creştinism degenerat": începînd cu secolul al XV-lea, precizează el, a încetat să-şi mai exercite dreptul de a controla şi de a conduce puterea vremelnică; a abdicat în faţa acesteia, a stabilit cu regii un „pact nelegiuit", „aservindu-se intereselor monarhice". Totuşi, Evul Mediu rămîne „epoca cea mai vrednică de ţinut minte dintre toate epocile istoriei umanităţii"... De asemenea, trimiţînd la Maistre, Comte apreciază că e cu totul absurd să-ţi imaginezi ca „inevitabilă reconstrucţia unui sistem distrus aproape în întregime". Ceea ce nu-l împiedică să afirme, considerînd „sistemul" catolic medieval prăbuşit definitiv, că „ceea ce a făcut el merită veşnica recunoştinţă a umanităţii".

Această slăvire a trecutului medieval este explicată foarte clar de Saint-Simon şi Auguste Comte: „Momentele cele mai fericite pentru speţa umană au fost acelea în care puterea spirituală şi cea materială s-au echilibrat", afirmă cel dintîi. „Decăderea filosofiei teologice şi a puterii spirituale, scrie celălalt, a lăsat societatea fără disciplină morală. Şi Comte continuă să enumere consecinţele tragice ale acestei stări de „anarhie spirituală": confruntarea permanentă a credinţelor şi a sistemelor de gîndire, „absenţa aproape totală a moralei publice", prioritatea acordată satisfacerii nevoilor materiale, apariţia unei forme de putere, „care, în absenţa unei formule mai fericite,

poate fi definită ministerialism sau despotism administrativ".... Pentru aceste rele, şi pentru unul, şi pentru celălalt nu există decît un singur remediu: instaurarea unei noi „puteri spirituale", o putere spirituală „modernă", adică adaptată cerinţelor vremii. Saint-Simon defineşte astfel finalitatea acestei puteri: „să fie înlăturat jugul Cezarului", să li se amintească celor ce se perindă în fruntea popoarelor că datoria lor este dreptatea, este iubirea, este progresul. În ce-l priveşte pe Comte, el este mai explicit, dezvoltă conceptul într-un proiect doctrinal coerent, imperativ şi precis. Va fi, spune el, „o corporaţie de învăţaţi", un depozitar al înaltei ştiinţe a organizării sociale, atribuţiile sale – strict delimitate de cele ale puterii vremelnice – amintesc de cele pe care şi le-a atribuit multă vreme clerul catolic: „guvernarea opiniei", stabilirea „principiilor care trebuie să prezideze raporturile sociale" şi grija de a le inculca în mase şi în cei care sînt chemaţi să le conducă: „Forţele umane, scrie Comte, nu pot fi puse în ordine decît aşezînd deasupra diverselor autorităţi politice o aceeaşi influenţă, menită să subordoneze activităţile izolate providenţei care domneşte peste tot, activităţi al căror interpret sistematic devine sacerdoţiul.

> Principala sa atribuţie [a acestei puteri spirituale] este direcţionarea supremă a educaţiei, fie generală, fie specială; dar în primul rînd a primeia, luînd cuvîntul în accepţia sa extinsă, adică înţelegînd prin educaţie întreg sistemul de idei şi de obiceiuri necesare pregătirii indivizilor pentru ordinea socială în care ei trebuie să trăiască, şi adaptării fiecăruia, cît mai mult posibil, la finalitatea supremă la care vor să ajungă[75].

E de la sine înţeles că proiectul lui Comte de instituire a unei puteri spirituale structurate şi organizate – de fapt, reconstituire a unei aristocraţii sacerdotale – se dovedeşte a fi, prin principiile sale, cu totul diferit de religia civilă a lui Rousseau. Aşa cum, de altfel, e de la sine înţeles că, la nivelul conceptelor fundamentale, nici Maistre, nici Lamennais nu pot fi confundaţi cu Saint-Simon, cu La Révellière-Lépeaux. În ce priveşte finalitatea propusă, se distinge totuşi o coerenţă clară. O preocupare comună, mai bine zis un imperativ comun face să apară o convergenţă puternică între atîtea texte şi între unele aspecte cu totul contrastante: e voinţa de a construi ceea ce s-ar putea numi o teologie morală a politicului. Sau, altfel spus, e vorba

de a asigura joncţiunea, de a realiza suprapunerea a ceea ce este moral, religios şi politic. Sau, altfel spus, înseamnă a reconstitui fundamentele morale şi religioase ale politicului. Dincolo de manifestarea acestei voinţe, fervoarea emoţională, puterea visului conduc spre o aceeaşi reprezentare. E aceea a armoniei, a echilibrului, a fuziunii, aceea a unei societăţi unice, indivizibile, omogene, protejată pentru totdeauna de tulburări şi de sfîşieri, e un bloc nefisurat, care le oferă celor care-l alcătuiesc certitudinea liniştitoare a unei totale reconcilieri cu ei înşişi.

„ACEASTĂ MARE ŞI NOBILĂ UNITATE A PATRIEI"

Vorbind de primii saintsimonieni, Benjamin Constant ironiza erupţia – aparent insolită în istoria încă nesigură a secolului – a atîtor „noi preoţi din Theba şi din Memphis". Exprimate în diverse feluri, dar toate avînd drept suport acea viziune mistică a unei unităţi ce trebuie redobîndită, marile construcţii speculative pe care le-am evocat au jucat un rol deosebit de important în formarea culturii politice a Europei contemporane. Să ne depărtăm totuşi de ele, pentru a regăsi perspectivele mai familiare, mai lesne accesibile ale istoriei noastre naţionale, cel puţin ale aceleia care a fost prezentată şi predată mai bine de un secol mai multor generaţii de francezi. Din această istorie, din pedagogia pe care o inspira, din finalitatea ideologică ce-i era atribuită, unele manuale şcolare, ale căror titluri, coperţi, prezentări tipografice au rămas încă vii în memoria unora – manualul lui Ernest Lavisse pentru clasele primare, cel al lui Albert Malet pentru învăţămîntul secundar – sînt, fără îndoială, mărturiile cele mai semnificative. Dincolo de *Micul Lavisse*, de *Malet şi Isaac*[76], este clar totuşi că adevăraţii întemeietori ai istoriografiei naţionale franceze, care nu pot fi ignoraţi, sînt marii autori care i-au precedat şi inspirat. Întrucît Michelet deţine în acest domeniu un loc privilegiat, este normal ca la începutul unui nou drum să recurgem la el.

Să ne oprim la primele pagini din imensa frescă descriptivă care ocupă în întregime cartea a III-a a *Istoriei Franţei*, la textul amplu pe care Michelet îl consacră Parisului şi rolului său în istoria naţională. E vorba de un rol

deosebit, în primul rînd pentru că este asimilat foarte clar unei funcţii majore de îngurgitare şi de digestie: în sensul propriu al termenului, Parisul apare ca hrănindu-se din carnea şi din sîngele fiecărei provincii care alcătuieşte naţiunea franceză. „El înghite viaţa crudă, scrie Michelet, şi o transfigurează..." dar e vorba de un rol hotărîtor, de un act glorios tocmai pentru că prin „această minunată transformare", „generalul" s-a impus asupra „particularului", s-a constituit un centru, punct de convergenţă şi de fuziune a tot ceea ce era Franţa, punct în jurul căruia s-a putut afirma „impunătoarea şi abstracta realitate a Patriei"... „Fatalitatea spiritului local a fost înlăturată, omul a scăpat de tirania ambientului natural." Ce altceva a pus omul în vîrful ierarhiei creaturilor vii, dacă nu acea coeziune dominatoare a personalităţii, acea unitate a fiinţei? „La animalele inferioare, la peşti, la insecte, la moluşte şi la altele viaţa locală e puternică", afirmă Michelet, recurgînd de această dată la o comparaţie cu ceea ce el numeşte o „ingenioasă fiziologie". Cu cît urci mai sus pe scara regnului animal, cu atît mai mult se afirmă unitatea marelui tot organic. Acelaşi lucru e valabil şi pentru popoare: „Bucuria comună a componentelor, solidaritatea lor, funcţiile reciproce pe care le exercită, în aceasta constă superioritatea morală." Respingînd „spiritul local", eliminînd „influenţa solului, a climatului şi a rasei" în beneficiul „acţiunii sociale şi politice", Parisul, „simbol impunător şi complet al ţării", a asigurat, victorios, „generalizarea nobilă şi curată a spiritului modern" în detrimentul acelui haos confuz al „intereselor individuale", caracteristic „epocilor barbare", epoci „în care omul depinde încă de pămînt, este înrădăcinat în el, pare a face parte din el".

E un text lipsit de orice echivoc: ceea ce, pentru Michelet, asigură, în raport cu toate celelalte forme de organizare colectivă, superioritatea „acestor mari şi frumoase sisteme numite naţiuni", este, într-adevăr, convingerea că aceste sisteme reprezintă, întruchipează, înscriu, în ceea ce are mai profund realitatea socială, însuşi principiul unităţii. De aici şi inegalabila măreţie a Franţei, naţiune-tip, naţiune-simbol, naţiune exemplară, care nu este nici imperiu, cum este Anglia, nici juxtapunere de ţări, cum este Germania, nici foşgăială de cetăţi, cum este Italia. Fără îndoială, viaţa regională îşi plăteşte dependenţa de centru prin propriile slăbiciuni, suferind din pricina puţinelor lucruri ce i se oferă. Dar Franţa nu poate fi luată „bucată

cu bucată", trebuie apucată în întregul ei. Fiecare din părţile componente nu poate fi înţeleasă decît în relaţie cu întregul în care se inserează ca parte constitutivă a unei armonii globale, care spune totul despre întreg. Provinciile franceze trebuie văzute într-o deplină complementaritate. Ceea ce una din ele păstrează ca individualitate n-are valoare şi nici sens decît în măsura în care vine să completeze, să corecteze şi să echilibreze trăsăturile specifice celorlalte.

> Un mare şi frumos spectacol [scrie Michelet] ţi se oferă atunci cînd priveşti din centru spre extremităţi, cînd ochiul acoperă acest organism puternic în care părţile sînt apropiate, în care ceea ce este slab se opune la ceea ce este puternic, ceea ce este pozitiv la ceea ce este negativ, cînd vezi Burgundia cea vorbăreaţă şi plină de vinuri între naivitatea ironică a Campaniei şi asprimea critică, polemică, războinică din Franche-Compté şi din Lorena; cînd vezi fanatismul din Languedoc plasat între lejeritatea provensală şi indiferenţa gasconă, cînd vezi lăcomia, spiritul cuceritor al Normandiei între rezistenta Bretanie şi îndesata şi masiva Flandră [...]. Puterea şi frumuseţea ansamblului constau în întrajutorare, în solidaritatea părţilor, în distribuirea funcţiilor, în diviziunea muncii sociale.

E vorba de o admirabilă armonie, despre care Michelet ştie că este în primul rînd efectul acţiunii oamenilor, al timpului lucrător, al efortului Istoriei. Totuşi, în plan secund, se păstrează, şi ele destul de confuze, dar mereu actuale, un fel de predestinare geografică a naţiunii franceze şi ideea unei Franţe de dinaintea Franţei, imaginea unei patrii virtuale anterioare celei reale. Cu alte cuvinte, marii artizani ai naţiunii franceze apar mai degrabă ca nişte reconstructori decît ca nişte constructori, ca reîntregitori decît ca întregitori. „Dar, oare, se întreabă Michelet, evocînd sfîrşitul epocii carolingiene, nu putem spera ca acea mare şi nobilă demnitate a Patriei, pe care guvernul roman şi al francilor au întocmit-o, să revină într-o bună zi? Să fi pierit noi cu adevărat ca naţiune? Nu există în mijlocul Franţei o forţă centralizatoare care să ne facă să credem că toate mădularele se vor aduna şi vor forma un trup nou?" La rîndul lui, Lavisse evocă în manualul său pe Ioana d'Arc vorbindu-i lui Carol al VII-lea despre Saint-Louis şi despre

Carol cel Mare: „Această fată din popor, comentează Lavisse, știa că Franța exista de mult timp și că trecutul ei lăsase amintiri deosebite..." De asemenea, Albert Malet prezintă astfel elevilor din clasele secundare ceea ce au făcut primii Capucini: „La venirea lor, Franța era fărîmițată în state independente, fiecare avea guvernul său. Regii au refăcut unitatea politică a Franței ocupînd unul după altul marile fiefuri"[77].

Remanența terminologică este cu atît mai curioasă cu cît atît unii, cît și ceilalți sînt mereu nehotărîți în ceea ce privește ipoteza nașterii cu adevărat a națiunii franceze. Pentru ultimii carolingieni se pune problema de „a nu lăsa" Franța să piară, pentru Capețieni – de „a reface" unitatea politică a țării. Întotdeauna, începînd cu vremurile istorice îndepărtate, s-a considerat că obiectivul artizanilor unității a constat, de fapt, în a face ca o Franță potențială să ocupe locul care i-a fost hărăzit de la început pe harta lumii... Imaginea hexagonului, spune istoricul american Eugen Weber, pare „a nu se fi impus decît destul de tîrziu, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, concurînd-o pe cea a octogonului[78]. În planul imaginarului simbolic ea rămîne totuși un model. Prin ea afirmarea unității Franței ajunge să dobîndească obiectivitatea și atemporalitatea unei figuri geometrice. Ceea ce simbolizează și impune este în primul rînd noțiunea de echilibru: echilibru între dreptele echidistante care-i alcătuiesc un contur puternic, iar în interiorul spațiului circumscris sînt rețeaua hidrografică ordonată, repartiția echilibrată a reliefului în zonele de deal și de cîmpie, armonia ce există între frontierele terestre și cele maritime. Această imagine mai relevă și ceea ce am putea numi principiul spațiului închis: închiși, strînși într-un ansamblu strict delimitat, în interiorul unui traseu cu totul coerent, cum ar putea francezii să evite o lege fermă, deloc accidentală și care îi obligă să se recunoască drept membrii solidari ai unei aceleiași comunități?...

De altfel, figurile legendare ale suveranilor noștri, ale miniștrilor lor și ale oamenilor de stat sînt modelate numai în funcție de criteriul unității, mai precis al participării la o aceeași acțiune unificatoare. Istoria Franței în întregul ei apare ca o luptă continuă între două forțe contradictorii: forțele benefice, acelea ale convergenței, ale grupării, ale coeziunii; forțele malefice, acelea ale dispersiei, ale împrăștierii, ale disocierii. Pe de o parte, e vorba de ceea ce ține de legea comună și de suveranitatea statului, de tot ceea

ce atenuează opoziţiile, de ceea ce integrează şi asimilează. Pe de altă parte, e vorba de feudalitate, de specificul local, de rivalităţile de interese, de antagonismele religioase. Nimic mai semnificativ în această privinţă decît dubla perspectivă, pozitivă şi negativă, prin care manualul lui Albert Malet şi cel al lui Ernest Lavisse văd ceea ce a înfăptuit monarhia. De la primii capeţieni la tînărul Ludovic al XIV-lea s-au păstrat în memorie fapte ce trebuie admirate:

> Organizarea administrativă [descrie Albert Malet] era inimaginabil de confuză şi Franţa nu era unificată [...]. Organizarea provinciilor era foarte complicată. În vreme ce azi nu există decît o singură împărţire administrativă, cea în departamente, în 1789 era o dublă împărţire, în guvernăminte şi în generalităţi de impozitare [...]. Aceste vămi interioare, deosebirile de legislaţie, diversitatea regimurilor de impozitare, varietatea sistemelor de măsură şi greutăţi erau rămăşiţe ale Evului Mediu, o supravieţuire a vremurilor feudale..., astfel încît, din mai multe puncte de vedere, Franţa monarhică era un fel de Europă în miniatură: provinciile erau tot atîtea state distincte [...]. În multe asemenea colectivităţi spiritul individualist era foarte puternic. Strîns legate de obiceiurile şi de privilegiile locale, multe ţineau să-şi conserve autonomia, să alcătuiască un stat mic în statul cel mare.

E de la sine înţeles că Revoluţia franceză, celebrată nu ca o ruptură, ci ca o apoteoză, îşi va însuşi glorioasa operă începută de primii noştri regi, dar în mod ruşinos neîmplinită de ultimii lor succesori. După modelul unor spectacole imaginate de organizatorii serbărilor revoluţionare, tronul cade, atributele regalităţii dispar, pentru a lăsa să apară chipul ce nu mai poate fi schimbat al Franţei – o Franţă ce se confundă cu Libertatea, care, în sfîrşit, după o lungă istorie, şi-a realizat propria împlinire. După ce a fost artizanul unităţii, Monarhia a devenit ultimul obstacol în calea desăvîrşirii ei. În numele principiilor care i-au asigurat legitimitatea istorică, trebuia să dispară: „În trei ani, scrie Albert Malet, Republica a făcut mai mult pentru Patrie decît au făcut Francisc I, Henric al IV-lea, Ludovic al XIII-lea şi Ludovic al XIV-lea." Fără a rupe legătura cu trecutul, revoluţia a avut deci rolul de a asigura şi de a consacra continuitatea. Odată cu trecerea timpului,

cu excepţia unor incidente neplăcute, ea nu mai poate fi considerată o ruptură. Dimpotrivă, este simbolul unificării, al fuziunii, al entuziasmului colectiv. Dintre evenimentele care i-au marcat cursul, cel mai semnificativ este jurămîntul de pe Cîmpul lui Marte, din 14 iulie 1790. „Federaţii, scrie Albert Malet, au venit din toate ţinuturile Franţei. Dar ei au uitat că erau bretoni, normanzi sau gasconi. Ei se simţeau în primul rînd francezi, şi erau mîndri că sînt francezi pentru că erau oameni liberi."

Astfel, prin pedagogia istorică a celei de a Treia Republici, ies în evidenţă, coerente, structurate şi organizate, toate elementele constitutive ale unei adevărate povestiri mitice, ce corespund unei duble finalităţi, explicativă şi mobilizatoare în acelaşi timp. Faptul că necesitatea unităţii constituie axa povestirii, nucleul în jurul căruia aceasta se articulează, explică acel caracter în mod obligatoriu univoc, ca să nu spunem maniheist, al discursului. În ce priveşte naratorul, nu se poate spune că el face dovada unei neutralităţi, că justifică, atunci cînd sînt, poziţiile adverse, că menţionează justificările ce pot fi invocate de o parte sau de alta. Spre deosebire de învăţămîntul britanic, *Micul Lavisse*, scrie Pierre Nora în excelentul studiu pe care i-l consacră, „nu dă niciodată dreptate în acelaşi timp ambelor părţi". Adevărul istoric se confundă, de fapt, cu un imperativ moral.

Dar aceeaşi logică a unităţii explică şi spaţiul privilegiat acordat, în aceleaşi texte, apărării, protecţiei, securităţii. De la castelul medieval şi pînă la lucrările de fortificaţii ale lui Vauban, iconografia (ce constituie o noutate pedagogică) din manualele Republicii frapează prin importanţa acordată meterezelor, şanţurilor de apărare, fortificaţiilor. Pe de altă parte, referinţa la noţiunea de frontieră – frontieră ce trebuie stabilită, asigurată, păzită – revine mereu, cu deosebită insistenţă. Riguros delimitat, prin barierele sale naturale, pe cinci laturi ale hexagonului, teritoriul francez rămîne însă deschis spre nord-est. De aici şi locul pe care-l deţine Rinul în legendarul eroic al istoriei noastre. De aici şi insistenţa cu care se atrage atenţia asupra a două evenimente hotărîtoare, celebrate ca acte întemeietoare, care sînt tratatul şi bătălia, asupra celor două personaje, desemnate în mod explicit ca eroi-cheie ai trecutului naţional – neguţătorul şi soldatul. Spaţiu închis, puternic strîns în sine, care mai întîi a trebuit să fie unificat şi căruia acum trebuie

să i se asigure paza, noţiunea de patrie franceză tinde astfel să se confunde cu figura arhetipală a domeniului patrimonial. Moştenită de la primul război mondial şi impusă de acesta, imaginea tranşeei merită o deosebită atenţie. E vorba, desigur, de o realitate ce se referă la ceea ce este specific luptei. Rămîne totuşi să ne întrebăm dacă, prin elementele comune, prin sistemul vechi de referinţe, de simboluri, de reprezentări, zidul de apărare ce se întinde de la Marea Nordului pînă la Vosgi, linia de interdicţie, de rezistenţă, de demarcaţie nu sînt decît o amintire ce s-a păstrat adînc înscrisă în memoria colectivă.

Oricum ar fi, prin tot ceea ce este neschimbat, insistent, repetat, acest elogiu al unităţii are, bineînţeles, valoare exorcizantă. Este asigurată pentru totdeauna victoria forţelor centrifuge [*sic!* – n. trad.] asupra celor opuse, care produc explozii sau divergenţe; este prevenit şi reprimat pericolul continuu al rupturii, al sfîşierii. Contrar celor sugerate de o parte a istoriografiei contemporane, în cazul de faţă pericolul nu pare a fi creat de dorinţa de resuscitare a separatismelor regionale. Cvasiindiferenţa arătată în această privinţă de autorii noştri conduce, dimpotrivă, la ipoteza că măcar în acest domeniu principiul unităţii naţionale s-a impus pentru totdeauna. În schimb, există avertismente foarte clare, pe care trebuie să le acceptăm, referitoare la aspectele mai generale, ale politicului şi religiosului, avertismente date direct sau indirect (armaniacii, burgunzii, Liga, Fronda, Comuna). Bineînţeles, dincolo de emoţia cu care este elogiat sentimentul unirii, dincolo de ardoarea ce stimulează adeziunea colectivă în jurul unui aceluiaşi sistem de valori şi al aceloraşi amintiri, observatorul, fie el şi mai puţin atent, trebuie să regăsească acel plan ascuns al neliniştii, care trimite la istoria celei de a treia Republici din primele ei decenii, la nesiguranţa instituţională care a durat atît de mult, la violenţa confruntărilor ideologice, la puternicele dispute religioase.

Totuşi nu acesta este cel mai important lucru. Tocmai elanul mistic ce pare a-i însoţi manifestările care o celebrează, tocmai această agitaţie de natură religioasă este, fără doar şi poate, expresia unităţii. În gazeta „Peuple" se vede clar cum Michelet confundă bucuria unirii într-o Patrie întregită cu slăvirea unirii întru Dragoste pentru Dumnezeu, unanimitatea naţională cu acea comuniune mistică a minţilor şi a sufletelor. A fi absorbit,

a te pierde în „sfînta unitate frăţească a naţiei" înseamnă pentru Michelet a regăsi cu adevărat pacea prin care te simţi „în armonie cu lumea". Dragostea de ţară confundată cu dragostea universală, văzută drept cel dintîi pas spre iubirea de Dumnezeu – aceasta a fost tema principală a unuia dintre cursurile lui Michelet, curs susţinut la Collège de France în 1844: „Copile, aceasta este prima ta evanghelie, este reazemul vieţii, este hrana sufletului..." Cu un ton mai temperat, dar cu o aceeaşi profesiune de credinţă se deschide *Manualul instrucţiei civice* publicat de Lavisse în 1894, sub pseudonimul Pierre Laboi: „Micuţule francez, tînărul meu prieten, frate, copilaş, ascultă-mă: ţi-am vorbit mai înainte despre ceea ce este mai mare şi mai sfînt pe lume, despre Patrie." În mod firesc, la toate nivelurile de învăţămînt, pedagogia patriotică a Franţei republicane utilizează cuvinte din vechiul vocabular creştin, simbolurile vechii liturghii, termenii de dogmă, sfinţenie, mîntuire, moştenire, jertfă.

„În patria ce trăieşte, în istoria ei eroică, în sentimentul Franţei, mai spune Michelet, deslusim însuşi chipul Domnului". Pornind de la aceste afirmaţii, e greu, într-adevăr, să te îndoieşti de faptul că, în ceea ce priveşte sacrul, cu unele din valorile sale, există un puternic fenomen de transfer din planul supranatural în cel temporal, din absolutul metafizic în lumea cetăţilor şi a Patriei. Referitor la tema Unităţii, se vede din nou cum politicul se deschide spre mitic, sau, dacă vreţi, cum miticul invadează politicul. Evident, această observaţie nu ne poate împiedica să reflectăm asupra altor întrebări.

UN SECOL CARE SE VREA CREDINCIOS

În această îndelungată cercetare pe tema Unităţii am urmat doar două dintre itinerarele ce ni se propuneau. Pe de altă parte, am ales citatele şi referinţele dintr-un cerc restrîns de lucrări şi de autori. Oricît de limitat pare, acest *corpus* permite, totuşi, să acordăm, să distingem, fie numai să aprofundăm anumite probleme ce impun mai mult decît simpla tratare a unei

teme, principiile inventarierii analatice. E de la sine înţeles că afirmarea, într-un anumit moment al istoriei, a ideilor şi mentalităţilor, a unei construcţii mitologice atît de coerente şi de solide ar fi neobişnuită dacă am vedea în ea doar un accident, o întîmplare. A nu vedea în această transpunere în imaginar un răspuns la o serie de întrebări, la incertitudini sau spaime, legate de ceea ce este în prezent o societate, înseamnă a-i restrînge mult sensul. Fără îndoială, prin ceea ce nu poate să nu fie relevant, mesajul mitic apare ca extrem de greu de descifrat. Tentativa poate să nu fie totuşi zadarnică, dacă duce la scoaterea la lumină, din umbra în care sînt în mod obişnuit lăsate, a uneia dintre cele mai sensibile rupturi ale istoriei morale dintr-un întreg secol.

O primă constatare şi o primă punere în cauză, mai clar sau mai puţin clar formulate, este hiatusul din ce în ce mai profund, impus de secolul Luminilor, între ordinea cunoaşterii ştiinţifice şi domeniul credinţei. Deplîngînd faptul că „afinitatea naturală" a religiei şi ştiinţei va fi negată sau ignorată, Joseph Maistre şi-a exprimat speranţa că, într-o bună zi, ele vor fi reunite „în mintea unui om genial". Dar preocuparea se regăseşte la toţi cei pe care, în acest secol, îi obsedează ideea unei „sinteze" ce trebuie reconstituită, a unui echilibru intelectual şi moral ce trebuie restabilit. Acest lucru este exprimat fără echivoc de admiraţia nostalgică pe care Saint-Simon şi Auguste Comte o au pentru Evul Mediu. Măreţia vremurilor medievale, arată şi unul, şi celălalt (mai bine zis unul după altul), a constat mai ales în faptul că pe atunci clericul şi învăţatul se confundau într-o aceeaşi persoană, că ştiinţa şi credinţa se înfăţişau spiritului într-o unitate indisociabilă. Renunţînd la „sceptrul ştiinţei", clerul şi-a pierdut consideraţia, s-a înjosit, s-a văzut deposedat de ceea ce era prestigiul său. Invers, renunţînd să se mai adreseze sufletului, omul de ştiinţă nu mai poate avea rolul de îndrumător, rol pe care societatea acelor vremuri şi-l dorea în secret. „Clerul roman, scrie, de pildă, Saint-Simon încă prin 1813[79], a fost ortodox pînă la urcarea lui Leon al X-lea pe tronul papal, a fost pentru că a fost superior laicilor în toate domeniile ştiinţelor care prin progresele lor au contribuit la creşterea bunăstării clasei celei mai nevoiaşe." De atunci, susţine acelaşi Saint-Simon, clerul trebuie considerat „eretic": el nu a cultivat decît teologia; s-a lăsat „depăşit în domeniul artelor frumoase, al ştiinţelor exacte, dar şi în ceea ce priveşte capacitatea meşteşugărească..."

În aşteptarea unei lumi noi, aşa cum o anunţă Eufantin, „ştiinţele fizice vor intra în dogmă, artele frumoase nu vor mai fi plăceri profane, ci expresii ale unei morale divine"[80]. Va veni vremea, profeţeşte Saint-Simon, cînd Sacré-Collège va fi reorganizat ca şi Institutul. Atunci toţi vor face parte din cler şi orice persoană care se va prezenta la hirotonisire va deveni preot numai după ce va fi examinat pentru a se constata că este la curent cu cunoştinţele referitoare la fizica corpului solid şi la cea a corpurilor asamblate." Această viziune aproape mesianică, pe care Auguste Comte o va clarifica, va fi susţinută (nu fără a o slăbi sau o altera profund) de posteritatea pozitivistă... Rezultă că acest apel la reconstituirea unei noi consubstanţialităţi între credinţă şi ştiinţă, această dublă condamnare, a ştiinţei pe cale de a se laiciza cu totul, şi a credinţei religioase pe cale de a se înstrăina din ce în ce mai mult de evoluţia gîndirii ştiinţifice, dobîndesc, dacă le introducem în istoria culturală a veacului, o semnificaţie deosebit de importantă. De fapt, putem vedea aici o dublă mărturie. Mai întîi, e vorba de teama de inevitabila confruntare între două sisteme de valori socotite ireconciliabile, ce vor fi curînd reprezentate de două biserici, cea a învăţaţilor şi cea a preoţilor, revendicîndu-şi şi una, şi cealaltă o aceeaşi infailibilitate. Apoi, e vorba de un refuz al civilizaţiei, acuzată că pune în cauză principiul indivizibilităţii „modelului uman", căruia nu-i mai poate satisface în totalitate aspiraţiile şi necesităţile, că ameninţă, cum spune Auguste Comte, „indivizibilitatea adevăratei noastre unităţi, unitate care nu poate să ne unească gîndurile fără să ne afecteze sentimentele şi, mai mult chiar, actele noastre"...

E vorba deci de o ruptură între credinţă şi cunoaştere, de o opoziţie între omul credincios şi omul de ştiinţă. La ceea ce pare a fi un şoc profund al conştiinţei moderne, se adaugă totuşi o altă constatare, nu mai puţin dureroasă: există o sociabilitate pe cale de a exploda, vechea solidaritate se erodează, vechile forme ale vieţii comunitare decad. Şi nu e vorba aici de o breşă ce se lărgeşte mereu între diferite grupuri sociale, de închiderea fiecăruia în el însuşi, de interesele, de prejudecăţile, de modul său de a trăi şi de a gîndi. E vorba de modificări decisive care, dezorganizînd formele tradiţionale ale muncii, conduc individul spre o specializare din ce în ce mai îngustă, adică spre o restrîngere a spaţiului social pe care îl are la dispoziţie, spre o dependenţă tot mai greu suportată de gesturile meseriei

sale. Legăturile care îl alăturau altora în procesul muncii sau în afara sa slăbesc şi se rup. Încă de la mijlocul secolului trecut, precedînd în mod surprinzător analizelor lui Durkheim şi ale şcolii sale, mulţi anunţă o nouă civilizaţie tehnicistă: lucrătorul timpurilor moderne nu mai este decît „o rotiţă izolată". Redus la ceea ce au specific îndatoririle sale zilnice, la „bancul de lucru şi la atelierul său", el este condamnat să nu mai cunoască alte forme de solidaritate decît acelea, din ce în ce mai puţine, care continuă să-l asocieze celor puţini, cu aceeaşi condiţie materială.

> În această lume imensă şi complexă [scrie, de pildă, Michelet] care s-a format în jurul nostru, în timp ce mulţimea a sporit atît de mult, individul, dimpotrivă, nu este decît o piesă în armonia generală; supus unei anumite specializări, prin aceasta, el devine mai puternic în detrimentul condiţiei sale de om. Este el om? Nu, este croitor, este pictor, este muzician, este scrib, cum sînt şi eu [...]. Specializarea v-a înşfăcat cu mîna ei de fier, a distrus atîtea meserii care îi prisoseau, v-a înţepenit în faţa mesei de lucru, pentru a nu vă mai putea ridica de la ea[81].

„Să fie sărbători, daţi-i zile de sărbătoare, se roagă Michelet. Daţi-i acestui popor pîinea cea adevărată, hrana morală ce-l va sprijini, ce-i va înălţa inima." Tema a rămas aceeaşi: prin sărbătoare, într-adevăr, prin sărbătoarea regăsită şi slăvită cu un acelaşi elan şi acelaşi entuziasm, oamenii vor restabili ceea ce-i uneşte întru frăţie. Salvat de izolare prin starea privilegiată a entuziasmului colectiv, individul se va vedea reintegrat în marea aventură a omului, altfel spus va redobîndi ceea ce este esenţial în propria sa umanitate. Dar – făcînd abstracţie de o anume exaltare lirică – nu e lipsit de importanţă faptul că şi la Auguste Comte, şi cam în aceeaşi epocă, regăsim un acelaşi mod de a analiza şi de a repune lucrurile în cauză. Şi pentru el noile condiţii de muncă la care sînt supuşi oamenii din vremea sa riscă să ducă la disoluţia corpului social şi la prăbuşirea oricărei solidarităţi, a oricărei discipline colective a celor care alcătuiesc acest corp.

> Dacă diviziunea muncii [arată Comte], văzută prin ceea ce a făcut ea mai întîi, este cauza generală a perfecţionării omului şi a dezvoltării sale sociale, ea se manifestă, nu mai puţin firesc, şi sub forma unei

tendinţe continue de deteriorare, de disoluţie, tendinţă ce va stăvili orice progres în cazul în care nu este combătută printr-o acţiune din ce în ce mai susţinută a guvernării, mai cu seamă a guvernării spirituale. Într-adevăr, în urma acestei specializări în continuu progres, în mod obişnuit fiecare individ, fiecare popor vede lucrurile din ce în ce mai limitat, interesele care îl stimulează sînt din ce în ce mai particulare [...]. Prin aceasta fiecare om sau popor devine din ce în ce mai incapabil să înţeleagă prin el însuşi relaţia dintre modul său de a acţiona şi acţiunea socială în ansamblul ei, acţiune care se complică din ce în ce mai mult. Pe de altă parte, se face din ce în ce mai simţită izolarea cauzei personale de cauza generală care, cu siguranţă, pe zi ce trece, este tot mai puţin înţeleasă. De aici şi necesitatea unei acţiuni susţinute, morală şi fizică, al cărei scop deosebit este de a asocia mentalităţii comune spiritele predispuse, prin ceea ce sînt ele, numai la divergenţă, de a le face să se alinieze la interesul general al tuturor activităţilor de care vor mereu să se desprindă[82]...

Astfel, tema Unităţii este dezvoltată de cei mai împătimiţi interpreţi, cu atît mai mult cu cît se înrădăcinează în ei convingerea că trăiesc anevoios, dureros, ceea ce numim azi criza dramatică a civilizaţiei. Acesta este, într-adevăr, sensul formulei epocă „critică", sens opus celui de epocă „organică", pus în circulaţie, cu mult înaintea lui Auguste Comte, de vocabularul şcolii saint-simoniene. „Elementul fundamental prin care se distinge o epocă organică, scrie Buchez, este unitatea ce domneşte peste tot, în toate şi pentru toate." În schimb, starea „critică" este aceea în care, potrivit definiţiei din *Expunerea doctrinei lui Saint-Simon*, „orice gînd împărtăşit, orice acţiune colectivă, orice coordonare au încetat; este starea în care societatea nu apare decît ca o aglomeraţie de indivizi izolaţi ce se luptă unii cu alţii." Or, aşa cum am văzut, în plan intelectual şi moral există un conflict aparent ireconciliabil care îi opune, cum foarte bine s-a spus, pe cei ce apără civilizaţia, cum se consideră liberalii, celor ce-l apără pe Dumnezeu şi care nu vor să contribuie la progresul societăţii"[83]. În plan economic, în absenţa controlului şi a ordinii, consecinţele legilor pieţei satisfac în cea mai mică măsură interesul general, în vreme ce, din punctul de vedere al dreptăţii sociale, efectele acţiunii lor ocolesc din ce în ce mai mult categoriile cele mai productive.

Iată un ultim exemplu al acestei stări „critice", aspect asupra căruia majoritatea teoreticienilor acelei mistici a unităţii revin cu deosebită insistenţă: situaţia în care se află femeia, problemele ei tragice, create în vremea noastră, de condiţiile inserţiei sale în organizarea colectivă.

„Nu există nimeni, spunea în legătură cu aceasta Michelet în 1859, care să nu vadă ceea ce este cel mai important acum. Printr-un curios concurs de împrejurări sociale, religioase, economice, bărbatul trăieşte despărţit de femeia lui [...]. Ceea ce e mai rău e că cei doi nu se grăbesc să se apropie. Par a nu avea nimic să-şi spună. Căminul e rece, masa tace, patul e îngheţat"[84]. Principala cauză a acestei schisme fundamentale constă, potrivit lui Michelet, în faptul că bărbaţii sînt cu un pas înainte pe calea progresului: rămase sub cupola bisericii, fetele sînt învăţate să urască ceea ce orice francez iubeşte, tot în ceea ce crede el". (Bineînţeles, „orice francez" trebuie văzut aşa cum îl vede Michelet, adică credincios şi militînd pentru credinţa democratică.) Dar, fără îndoială, trebuie să căutăm o altă cauză, cea mai importantă, a ceea ce este pentru mulţi disfuncţia instituţiei căsătoriei, mai precis inadaptarea instituţiei, aşa cum este ea, la evoluţia conştiinţelor şi a sensibilităţii. „Aş spune că e vorba de un fel de viol prin contract", scrie Michelet. Formula nu diferă deloc de cea folosită cu treizeci de ani înainte de Fourier, care aprecia că, de cele mai multe ori, căsătoria este „o prostituare disimulată, este destrăbălare, este viol manifest"[85]. De asemenea, prin ceea ce are ea mai semnificativ, nu diferă deloc de numeroasele referiri pe care le-au făcut la acest subiect reprezentanţii şcolii saintsimoniene. „Ce emoţionantă ceremonie, spune ironic unul dintre ei, este căsătoria, o ceremonie consfinţită printr-o lege discreditată de textele sale depăşite pînă la ridicol şi printr-o religie care şi-a pierdut vigoarea, o ceremonie între doi soţi care nu cred nici măcar în dragostea lor şi care alătură consimţăminte reci sau interese sordide." În concepţia atît a unora, cît şi a altora, în ceea ce George Sand numea, la rîndul ei, „legătura proastă pe care societatea însăşi a stabilit-o între cele două sexe", sînt două lucruri caracteristice pentru moravurile secolului: dezvoltarea prostituţiei, pe de o parte, invitaţia tacită la practica generală a adulterului, pe de altă parte.

Bineînţeles, această constatare contrazice viziunea de legendă asupra epocii, viziune ce continuă să fie marcată, prin literatură, de amintirea

cîntecelor şi de elanul pasiunii romantice. Istoricii faptelor sociale nu evită însă, mai mult sau mai puţin, să nuanţeze lucrurile. Nu-i mai puţin adevărat că, în funcţie de ceea ce descriu şi de ceea ce denunţă, doctrinarii acelei mistici a unităţii tind să reconstruiască *a contrario* marile mituri ale Cuplului sacralizat, ale unirii Bărbatului cu Femeia, unire ridicată la rangul de „simbol divin" al întîlnirii forţei şi frumuseţii, al „pătrunderii reciproce a sufletelor"... Fără îndoială, de la Michelet la Fourier, de pildă, atitudinile, opiniile, modelele propuse diferă în mod sensibil. În cazul celui dintîi, în ciuda exprimării înflăcărate, pledoaria pentru redobîndirea unităţii cuplului, pentru demnitatea soţiei, demnitate regăsită şi consfinţită prin căsătorie, teama pe care o inspiră feminitatea, obsesia misterului său psihologic nu conduc deloc la depăşirea unui conţinut moralist, în realitate tradiţional. În schimb, Charles Fourier, în numele legilor armoniei universale, al dorinţei şi al necesităţii, este profetul unei acţiuni de totală liberalizare sexuală: obiectivul ei nu e altul decît de a face să existe „o lume în care dragostea să stea sub semnul adevărului", lume din care vor fi alungate pentru totdeauna, laolaltă cu constrîngerile şi cu „falsele pudori", acele minciuni, acele travestiri şi măşti care nu dau voie bărbaţilor şi femeilor să se regăsească liberi în fericirea unei aceleiaşi comuniuni[86]. În ceea ce priveşte cele două biserici surori, cea a saintsimonismului şi cea a pozitivismului lui Comte, se ştie că ele atribuie un rol hotărîtor Femeii lui Mesia, care este în acelaşi timp Soră, Soţie şi Mamă. Ea va fi aceea care va elibera sexul feminin „de sub dominaţia puterii şi a aurului" („Fiică a Evei, strigă Enfantin, pentru tine bărbatul nu mai este un stăpîn.") Preoteasă suverană, asociată Pontifului-rege, şi ea va avea misiunea de a conduce umanitatea pe calea Progresului şi a Iubirii, cuplul sacerdotal întruchipînd astfel „individul social complet", acela în care se întîlnesc şi se armonizează harul inteligenţei, al voinţei şi al sensibilităţii, care este, potrivit lui Saint-Simon, „activ şi înţelegător, pe de o parte", „afectiv şi productiv", pe de alta...

Trecerea de la condamnarea căsătoriei burgheze la punerea sub semnul mîntuirii a Cuplului preot-îndrumător spiritual al unei umanităţi primenite este un demers cu totul semnificativ. Se pleacă de la analiza critică a unei anumite societăţi, de la constatarea dezordinii şi a contradicţiilor sale, de la pierderea noţiunii de bun comun în beneficiul afirmării egoismului şi

individualismului. Se ajunge la o biserică reconstruită, la apariţia unei credinţe, la un sistem coerent de manifestare a credinţei, de ritualuri, de simboluri. Căutarea unităţii nu se mai rezumă doar la căutarea unei morale colective noi, e o acţiune care începe să ţină de sacru. Nu mai e vorba doar de îndemnul de a reconstitui persoana în întregul ei, de a redobîndi, fiecare dintre noi, destinul său coerent. Şi mai puţin e vorba de nevoia de a reconstitui structura distrusă a vechii solidarităţi sociale. În efuziunea colectivă se regăseşte „principiul divin", prin ea se restabileşte „unitatea dinamică" între om, Dumnezeu şi univers... „Cei ce sînteţi principi, spune Saint-Simon, ascultaţi glasul Domnului care vă vorbeşte prin glasul meu." Acţiunea noastră, precizează unul dintre discipolii săi, este „de acelaşi fel cu întemeierea creştinismului". Cel care vede în „noua lume" plină de iubire mijlocul cel mai sigur de a realiza „comunicarea cea mai strînsă cu Dumnezeu" este tot Fourier. Potrivit lui, armonia recucerită, libertatea redobîndită a dorinţei, impulsurile pasionale nu pot să nu conducă la întemeierea unei religii de identificare cu Dumnezeu, diferită de religiile civilizate care constau în cultul speranţei în Dumnezeu".

Bineînţeles, trebuie subliniate ultimele cuvinte din spusa lui Fourier: religia pe care o vesteşte şi o doreşte este o religie „de identificare" cu Dumnezeu, nu „de speranţă în Dumnezeu". Aceiaşi termeni ar putea fi folosiţi pentru aproape toate mesianismele din ultimul secol. Acestea sînt, cum ele însele vor să se definească, religii. Dar se impune precizarea că e vorba de religii ale progresului, ale fericirii pămînteşti, nepăsătoare faţă de transcendent, cu totul indiferente faţă de ideea de mîntuire. Ele evocă un Dumnezeu care nu împlineşte nădejdea în viaţa veşnică. Acesta este aşteptat să stăpînească istoria omului, istorie în care supremaţia o deţin acele entităţi numite Progres, Sprijin, Armonie, Patrie, Republică... Nu există totuşi alte religii decît cele ale mîntuirii? Anumite speranţe, anumite credinţe legate de curgerea timpului nu pot ele dobîndi măreţia misticului? Simbolurile prin care prind viaţă, ritualurile pe care le stabilesc nu vin din lumea sacrului? În sfîrşit, în societăţile moderne nu există oare atîtea coincidenţe între credinţa tradiţională şi diferitele mesianisme politice, de la cultul sfintei Ioana la dragostea de patrie, de la comunitarismul unor manifestări creştine discrete la naşterea primelor grupuri socialiste?

Dezvoltarea mitologiei Unității pe tot parcursul secolului al XIX-lea nu constituie, în realitate, decît un indiciu în plus, dar decisiv, al acestui fenomen esențial – încă destul de prost perceput – al istoriei precontemporane a mentalităților europene, indiciu al extinderii religiozității. Nu ne revine nouă să evaluăm uimitoarea capacitate creativă a acestui fenomen, să urmărim modul său liber de exprimare, numărul mare al manifestărilor, al derivelor, al schimbărilor pe care le implică. Şi mai puțin trebuie să ne întrebăm de ce natură sînt marile mutații sociale în care acest fenomen e implicat structural, cît de profunde sînt ele. Există totuşi o certitudine, fără de care, spunem noi, nu avem posibilitatea de a înțelege, în esența lor, acele vremuri de dinaintea noastră, dar a căror moştenire cîntăreşte mult în destinul nostru: e vorba de voința de a crede, voință care nu poate fi înăbuşită. În ceea ce priveşte catolicismul tradițional, dacă ne referim la dezicerea sa de social, nu putem trece cu vederea frămîntarea tot mai mare a celor care i-au rămas fideli, nici apariția unor noi forme de pietate, nici înmulțirea formelor de manifestare a devoțiunii. Şi au apărut atît de multe ordine noi, s-au construit atît de multe lăcaşuri de cult noi... Şi, mai ales, se face un insistent apel, dincolo de bisericile existente, la Divinitate, la Sacru, atîtor Temple li se pune temelia! „Încă din copilăria sa, mai spune Michelet, omul să înțeleagă că în Patria sa trăieşte însuşi Domnul." „Noi venim să proclamăm, profetizează primii saintsimonieni, viitorul religios al omenirii, să sperăm că religia viitorului va fi măreață, mai puternică decît cea a trecutului [...]; că religia nu numai că va domina politicul, ci că politicul va fi în întregul său o instituție religioasă." Nu e cazul să continuăm cu astfel de citate. „Există ceva, azi, care să nu fie sacerdoțiu?", ricanează Baudelaire. Mai mult profetică decît curioasă apare această frază pe care Auguste Comte a scris-o într-o perioadă cînd mulți credeau numai în viitorul unui naționalism triumfător: „Omul devine din ce în ce mai religios..."

Curios e doar faptul că această căutare, această frămîntare generală atît de mare a dus la proliferarea contradictorie a dogmelor, a *credo*-urilor, a Bisericilor. Într-un fel, visul unirii s-a întors împotriva sa. De aici şi trăirea sa intensă, apelurile sale insistente.

Spre o încercare de interpretare

Există un vertij al imaginarului, care nu-i ocolește nici pe cei ce pretind ce-l studiază dezinteresați. Extinderea, amplitudinea orizonturilor ce se deschid privirii evidențiază ceea ce este derizoriu în drumul parcurs. La urma urmelor, numai spectacolul visului dezvoltă și stimulează speculația intelectuală. Celui căruia i se dezvăluie imensitatea și instabilitatea unei lumi ce trebuie explorată îi este greu să ignore niște apeluri, să renunțe la depășirea unor limite. În asemenea condiții, reflecția poate ea să se mărginească doar la studierea unui repertoriu al temelor, al imaginilor, al simbolurilor? Poate ea să nu se extindă dincolo de datele pe care le-a adunat? Chiar și aceste date pot ele să-și găsească semnificația adevărată în afara unei lecturi globale, dincolo de abordarea unei problematici generale?

În ce ne privește, vom refuza demersul interpretativ cel mai tentant, cel mai patetic, în aparență cel mai promițător, acela care stabilește filiații, asimilări, echivalențe sau referințe între manifestările imaginarului politic din vremea noastră și asimilarea îndelungată a marilor construcții mitice din istoria omenirii. De pildă, trebuie oare să vedem în ansamblul, în complexul mitic la care se referă acest eseu, un fond religios comun societăților indo-europene, fiind doar una din manifestările ce țin de istorie? E adevărat că acea concepție trinitară a ordinii divine instaurate în cetăți – concepție în care apar preotul, războinicul, lucrătorul pământului, concepție caracteristică pentru universul mental al acestor societăți – se regăsește în acea umbră misterioasă ce învăluie imaginea puterii... Oare va trebui, dimpotrivă, să insistăm asupra moștenirii culturale iudeo-creștine, asupra felului în care aceasta a marcat, cu totul decisiv, o întreagă arie de civilizație, visele,

speranţele, angoasele, opoziţiile sale? Într-adevăr, e greu să trasezi o linie de demarcaţie cît de cît precisă între aşteptarea mesianică proprie vechilor religii ale mîntuirii, şi marile elanuri ale milenarismelor revoluţionare din ultimele două secole. E adevărat că şi obsesia Impurităţii ce trebuie combătută, a Răului ce trebuie exorcizat sau a Mîntuirii ce trebuie asigurată sînt realităţi subiacente, plasate în planul secund al tuturor Terorilor instituţionalizate ale totalitarismelor moderne...

Faptul că aceste ipoteze, că aceste întrebări sînt legitime nu înseamnă că li se poate da întotdeauna un răspuns clar. De fapt, nu e vorba decît de a stăpîni sau de a încerca să stăpîneşti ceea ce-ţi oferă istoria, un material din care sînt alcătuite numeroasele straturi ale civilizaţiei, un material evaluat prost, de cele mai multe ori acoperit de întunericul anonimatului colectiv. Existînd o reţea densă de fire încurcate, de cele mai multe ori se recurge la intuiţie. În anumite situaţii speciale, străfulgerările intuiţiei sînt, bineînţeles, puternice. În ciuda acestor promisiuni, există un risc major, mereu prezent, de care n-au scăpat acele binecunoscute tentative din domeniul esteticului şi al vieţii formelor, a căror ambiţie era aceeaşi: scrutarea dezordonată a timpului şi a spaţiului, falsele paralelisme, asimilările contestabile şi generalizările arbitrare[87]...

În cazul construcţiilor speculative de amploare, celui care nu este atras de acestea sau care îşi recunoaşte incompetenţa nu-i sînt interzise alte demersuri, mai adecvate şi aparent mai sigure. Reaşezat între limitele unei cronologii mai apropiate, ale unui interval mai restrîns, văzut prin ceea ce are specific un anumit „timp" istoric, imaginarul politic este totuşi compatibil cu o perspectivă de reflecţie mai generală. Pentru cel care reinserează imaginarul în ţesătura istoriei tuturor societăţilor contemporane, care acceptă să i se pună întrebări referitoare la originea, la dezvoltarea şi la funcţiile lor, manifestările acestui imaginar devin adevărate substanţe revelatoare. Revelatoare a unor crize dintre cele mai profunde şi mai persistente, ce caracterizează o anumită cultură şi o anumită civilizaţie. Revelatoare, de asemenea, a unora dintre cele mai acute probleme, pe care însăşi evoluţia civilizaţiei le creează omului de azi. Nu putem neglija faptul că cele patru sisteme de reprezentare mitică pe care am încercat să le conturăm, fiecare solid structurat în jurul unui nucleu bine definit, se alătură, se amestecă

şi cîteodată se confundă într-o aceeaşi realitate, adică într-o aceeaşi contestaţie, într-o aceeaşi angoasă, într-o aceeaşi chemare, într-o aceeaşi speranţă. Denunţarea singurătăţii omului modern, nostalgia după o solidaritate demult dispărută, prezentarea unei comunităţi căreia, sub forme şi la niveluri diferite, trebuie să i se recîştige minţile şi inimile, urmărirea, în numele Unităţii sacralizate, a fantasmelor primitive născute în umbra ameninţătoare a Complotului, existenţa permanentă a aceloraşi frămîntări în planul ascuns al visului din imaginarul colectiv – toate acestea, bineînţeles, au o semnificaţie deosebită. În orice caz, e greu de presupus că o astfel de observaţie n-ar interesa nici un fel de tentativă de reflecţie asupra apariţiei şi dezvoltării formelor actuale ale modernităţii.

„Se pare, nota cu destui ani înainte sociologul Roger Bastide, că mulţi etnologi sînt în prezent de acord să considere miturile drept nişte replici la fenomene şi dezechilibre sociale, la tensiunile din interiorul structurilor sociale, drept nişte ecrane pe care grupul îşi proiectează angoasele colective, dezechilibrele fiinţei"[88]. În ceea ce priveşte imaginarul politic, o atare observaţie – întotdeauna confirmată şi ilustrată – este, fără îndoială, punctul de plecare avantajos oricărei încercări generale de interpretare. Liniile de forţă ale celor mai puternice tensiuni sociale dezvoltă mitul Vîrstei de aur, cel al Revoluţiei salvatoare sau al Complotului malefic. Toate sistemele metodologice cărora am încercat să le definim structurile se alătură direct fenomenelor de criză, cum sînt accelerarea bruscă a procesului evolutiv al istoriei, rupturile brutale din mediul cultural sau social, dezagregarea mecanismelor de solidaritate şi de complementaritate ce ordonează viaţa colectivă. Toate aceste sisteme se referă la situaţii de vacuitate, de nelinişte, la spaime sau la contestaţii. În mod constant, analiza tinde să ne aducă din nou la ceea ce Durkheim numea dezorganizare, sau mai insistent, poate, la vechea distincţie agreată de şcoala sociologică franceză din secolul al XIX-lea, aceea dintre „perioadele critice" şi „perioadele organice". Miturile se afirmă mai clar, se impun mai intens, îşi manifestă cu violenţă forţa lor de atracţie îndeosebi în „perioadele critice".

Nu e întîmplător nici faptul că, în general, impulsul care le activează pare a veni din interiorul grupurilor minoritare ameninţate sau oprimate,

sau asupra cărora apasă sentimentul ameninţării sau al opresiunii. Cel mai adesea, între aceste grupuri şi situaţia generală există un echilibru fragil, între ele şi sistemul existent, sau pe cale de instaurare este o distorsiune. Faptul că o atare situaţie ţine îndeosebi de factori economico-sociali (deteriorarea condiţiilor de trai, sărăcia la care se ajunge, excluderea dintr-un cadru social tradiţional) sau culturali (refuzul modernităţii, discriminarea religioasă, contestarea valorilor pe care le acceptă comunitatea) are, în acest caz, un rol secundar. Esenţial e faptul că efervescenţa mitică se declanşează atunci cînd în conştiinţa colectivă începe să opereze ceea ce am putea numi un fenomen de nonidentificare. Dintr-o dată, ordinea existentă apare ca străină, suspectă, ostilă. Modelele oferite de viaţa comunitară par a-şi pierde orice semnificaţie, orice legitimitate. Vechile legături între oameni se rup. „Noi" devine „ei", altfel spus, în loc să se recunoască în normele ansamblului social, un anumit grup este regăsit şi definit prin ceea ce are diferit; în acelaşi timp, îndurerat sau violent, devine conştient de noua sa însingurare[89].

Fără îndoială, e vorba de o dramă a alienării. Fiind un sentiment personal, intim, starea de alienare se caracterizează îndeosebi prin ceea ce are subiectiv, mai puţin prin ceea ce se consideră a fi condiţiile obiective ale dezvoltării sale. Un individ colonizat se poate revolta brusc împotriva unei ordini suportate de mult timp, aceasta fără ca în ordinea nouă ce-i este impusă sa existe o agravare vizibilă, şi chiar dacă această nouă ordine marchează o ameliorare. Istoricii societăţilor negro-americane din secolul trecut ne informează că sinuciderile printre cei eliberaţi de jugul sclaviei au fost cele mai numeroase. În general, cele mai puternice revolte muncitoreşti nu au pornit din mediile cel mai dur afectate de mizerie. Dimpotrivă, cel mai adesea, marile spaime sociale care au zguduit societăţile Occidentului contemporan nu au nici o legătură cu motivaţia lor reală... Mitul politic se naşte în momentul în care traumatismul social devine traumatism psihic. El îşi are originea în intensitatea secretă a spaimelor sau a incertitudinilor, în acea zonă întunecată a dorinţelor nesatisfăcute şi a aşteptărilor zadarnice.

Numai aşa putem înţelege importanţa esenţială a celei dintîi şi totodată a celei mai clare funcţii pe care o are mitul, aceea de restructurare mentală. După cum se ştie, dincolo de ceea ce este fluid, ambiguu, ambivalent, în mit există o coerenţă, o logică am putea spune coercitivă. Dar, în cele din

urmă, această logică nu se limitează numai la înlănţuirea imaginilor, la rigoarea sintactică ce reglează naraţiunea sa. Oricît de fragmentat, oricît de limitat poate părea, fiecare mit conţine, este el însuşi o viziune globală, bine structurată asupra prezentului, asupra evoluţiei colective. În cultul întreţinut în 1940 în jurul persoanei mareşalului Pétain – adulat deopotrivă ca descendent din spiţa ţărănească, ca oştean, ca propovăduitor al unei morale tradiţionale, ca un tată ce apără patria – regăsim imaginea societăţii franceze, a societăţii pe care regimul de la Vichy a vrut s-o instaureze şi s-o menţină. Mitul conspiraţiei evreieşti, prin explicaţiile sale sistematice şi coerente, vine să lămurească toate enigmele create de vicisitudinile istoriei contemporane. Nostalgia Vîrstelor de aur, vechea Franţă medievală sau Cetatea antică se confundă cu visul instituirii unei comunităţi înfrăţite, fără divizări interne, unită într-o strînsă solidaritate...

Fără îndoială, tocmai prin aceasta şi mult mai eficient decît prin intermediul unor presupuse filiaţii, miturile politice ale societăţilor contemporane pot fi asimilate marilor mituri religioase ale civilizaţiilor vechi. Acestea din urmă au fost adesea considerate drept nişte „lecturi imaginare a ceea ce este un moment istoric". Formula e valabilă pentru orice mitologie politică. „Lectura imaginară" permite, într-adevăr, să se redea istoriei actuale un înţeles pierdut. Datorită acestei lecturi haosul întunecat al evenimentelor se supune unei ordini imanente. Într-un univers social care a explodat, necunoscutul ameninţător poate fi din nou ţinut sub control şi stăpînit. Pe ruinele unor credinţe moarte se construiesc certitudini noi. În inimi, în conştiinţe, echilibrul rupt se reface. Furnizînd date noi pentru înţelegere şi acceptare, imaginarul mitic permite celui care i se consacră să ancoreze într-un prezent recucerit, să se refacă într-o lume care şi-a recîştigat coerenţa, redevenită, într-adevăr, pe deplin „lizibilă".

Dincolo de ceea ce explică, nu trebuie să uităm că mitul are şi o capacitate mobilizatoare. Funcţiei de restructurare mentală a imaginarului politic îi corespunde deci funcţia de restructurare socială. Născîndu-se în condiţiile unei realităţi istorice fracturate, dezvoltîndu-se într-un climat de vacuitate socială, mitul politic recucereşte o identitate compromisă. Dar el apare şi ca element constitutiv al realităţii sociale. Chemarea lansată de milenarismele revoluţionare nu duce doar la protejarea totală a valorilor unui anumit grup,

aflat în contradicție cu ordinea ce domină. Înlesnind acestor grupuri să devină conștiente de identitatea lor, această chemare contribuie, de asemenea, la realizarea unei coeziuni mai strînse, la asigurarea identității: muncitorimea se afirmă cu adevărat ca o clasă autonomă în ceea ce este visul revoluției proletare. De asemenea, ideea Vîrstei de aur, inseparabilă de noțiunea de colectivitate restrînsă, trebuie, în mod normal, să ducă la restrîngerea spațiului social la micile grupuri comunitare, cu toate închise în ele însele. În același fel, și povestea conspirației, înțeleasă ca realitate politică permanentă, amestecă mereu realul și imaginarul, autenticul, obiectivul și fabulația mitică; visul și complotul ca atare se nasc și se dezvoltă unul din celălalt.

În orice caz, această emergență a noilor forme de organizare comunitară, produsă de ceea ce este societatea în ansamblul ei și, de obicei, în contradicție cu aceasta, e una din cele mai vizibile consecințe ale manifestărilor imaginarului politic. (E ceea ce se poate exprima mai clar, dincolo de orice pedanterie, prin folosirea unor termeni antitetici, împrumutați de la Max Weber, aceia de *Gesellschaft*, adică de ansamblu al unui sistem social definit ca unitate politico-juridică, și de *Gemeinschaft*, adică de comunitate văzută ca loc de întîlnire, de schimb al solidarităților afective.) Prin intermediul observației sociologice, mitul politic apare ca fiind și determinant, și determinat: produs al realității sociale, el este și producător al realității sociale[90]. Ivit acolo unde țesătura socială se rupe sau se desface, îl putem considera drept unul dintre elementele cele mai eficiente de reconstituire a acestei realități. Mărturie a unei crize ce afectează un grup în întregul său, dar și fiecare dintre indivizii care fac parte din el, mitul ajunge să clarifice două aspecte, cel legat de reinserția socială a individului „indisciplinat", și cel referitor la restructurarea grupului.

Pornind de la istoria socială, sprijinindu-se pe datele oferite de aceasta, orice încercare de reflecție asupra imaginarului politic conduce la următoarea constatare: nu există un *hiatus* între individual și colectiv. Dar la o constatare asemănătoare conduce și orice încercare interpretativă ce pornește de la date de ordin psihologic. Acest al doilea fir conducător trebuie să fie urmat cu fermitate, cu atît mai mult cu cît, apreciindu-se că se referă doar la crize, la destructurarea societății, realitatea mitică riscă să pară înșelătoare și

simplificatoare. Dacă e adevărat că, prin vicisitudinile şi dereglările ei, istoria influenţează realitatea psihologică, la fel de adevărat este că evenimentele istorice sînt strîns legate de tulburările de la nivelul acelei *psyché* a omului. Fără îndoială, orice dezordine, orice ruptură din viaţa socială afectează eul în ceea ce are el mai profund şi mai misterios. Fără îndoială, contextul istoric este trăit în mod conştient sau inconştient ca o realitate interioară, activă, imperioasă, cîteodată chiar ca o invazie. Nu putem însă uita că posibilităţile de exprimare ale eului sînt înscrise într-un registru neschimbător şi, după toate aprecierile, destul de limitat. Consecinţele în plan psihic ale marilor seisme ale istoriei, ale mutaţiilor politice sau sociale de amploare sînt echivalentul unor potenţialităţi care sînt aceleaşi, existente în fiecare individ. Claviatura vibrează, răsună diferit după cum se apasă, mai tare sau mai slab, sau în funcţie de clapa pe care se apasă, dar să nu uităm că e vorba de o aceeaşi claviatură. „Psihologia copilului mic, scrie în acest sens Claude Lévi-Strauss, e un fond universal infinit mai bogat decît cel al unei anumite societăţi."

Nu putem trece peste faptul că asemenea afirmaţii pot naşte multe echivocuri. În nici un caz, nu avem intenţia să redeschidem vechea dispută (care persistă totuşi în conştiinţa istoricului) între istoria concepută ca viziune unitară şi istoria marcată de conceptul diversităţii, între istoria văzută ca ştiinţă a permanenţei şi istoria văzută ca ştiinţă ce se referă la diferenţe. În ceea ce priveşte îndeosebi istoria mentalităţilor colective, o trăsătură comună a tuturor lucrărilor care au contribuit la dezvoltarea ei (lucrări văzute prin ceea ce au ele mai stimulativ şi mai nou) este referirea insistentă la ceea ce este schimbare, mutaţie sau ruptură. După Lucien Febvre, despre modificările decisive pe care le-au cunoscut într-un interval de timp foarte scurt atitudinile şi comportamentele faţă de viaţă şi moarte, raporturile omului cu sacrul, cu sexualitatea sau cu nebunia, ne-au vorbit Philippe Ariès şi Michel Foucault. Nu se pune problema de a contesta ceea ce ne oferă ei, ci de a atrage atenţia şi asupra altor aspecte, asupra altor perspective ale analizei. Nimeni nu va contesta legitimitatea unui demers ce constă într-o diversificare deosebită, în funcţie de epoci, de civilizaţii şi de culturi, de modalităţile de exprimare, de sensibilitate sau de manifestările creativităţii estetice. Va trebui totuşi să-l contestăm pe Bachelard, care plasează într-o

dimensiune atemporală visele secretate de imaginaţia omului în contact cu arborii, cu pămîntul, cu apa sau cu norii, sprijinindu-se pe persistenţa schemelor reprezentative, a simbolurilor şi a metaforelor. Pe de altă parte, în *Eseuri de etnopsihiatrie generală,* Georges Devreux arată clar că, deşi variază în funcţie de contextul social în care se produc, tulburările psihice sînt pretutindeni asociate unui acelaşi diagnostic clinic[91]. De asemenea, trebuie să acceptăm ca evidenţă faptul că, în formularea lor, în redactarea discursului, marile mitologii politice din vremea noastră sînt strîns legate de aspectele politice, sociale şi culturale specifice conjuncturii istorice. Şi e un lucru deja constatat că înseşi condiţiile în care ele se manifestă sînt determinate de accidental, de crize, de tensiuni sau de marginalizări. Aşadar, odată ce analiza, mergînd în profunzime, atinge ceea ce s-ar putea numi problema înrădăcinării în psihic a acestor fenomene, ai sentimentul că, scăpat de vîrtejul timpului, ajungi la acea ordine a unei durabilităţi primare.

Reaşezate în această perspectivă, marile mituri politice ale societăţilor de azi apar ca expresie a principalelor, a numeroaselor constante psihologice specifice individului[92]. Visul Vîrstei de aur, am văzut, e inseparabil de nostalgie, adică de fixaţia în valorile copilăriei, de persistenţa lor în vîrsta adultă. Chemarea Salvatorului e replica la o situaţie de vacuitate, e vorba de căutarea unui tată absent sau de substituirea unei *imago* părinteşti idealizate, celei a unei paternităţi refuzate. Speranţa în revoluţia mesianică este expresia pulsiunilor unei voinţe megalomane care modelează lumea după propriile sale modele. Imaginea contradictorie a Oraşului, protector sau tentacular, corespunde celei a Mamei, a locului închis şi sigur, sau a căpcăunului devorator. Denunţarea complotului eliberează de spaime, de resentimente, de ură... Şi, fără îndoială, fiecare dintre aceste porniri poate lua un aspect patologic, poate deveni melancolie regresivă, nevroză de transfer, delir de persecuţie sau obsesie paranoică. Ele rămîn totuşi nişte manifestări insidioase în ceea ce observaţia clinică defineşte drept stare de normalitate. Printr-un efort introspectiv nu prea mare le putem regăsi pe toate, pe jumătate ascunse, sau acţionînd vizibil, în fiecare dintre noi. Cine nu are vîrsta sa de aur, epoca sa privilegiată de referinţă afectivă, acel moment din trecut în care s-a conturat visul luminii şi al fericirii? Există cineva care să nu fi trăit, uneori, acele momente de exasperare provocate de dorinţa unei

răsturnări, a unei eliberări? De fapt, orice apel emis de miturile politice, atît de numeroase şi de contradictorii, din vremea noastră, îşi primeşte din noi înşine răspunsul, aceasta pentru că primele manifestări, primele lor imperative se află şi se manifestă în noi înşine, prin noi înşine, în banalitatea inconştientului nostru.

Prezente în ceea ce este normal în psihismul individual (să nu uităm că noţiunea de normalitate e cu totul relativă), visele şi pulsiunile imaginarului există ca atare şi în ceea ce este normal în psihismul colectiv. În mod firesc, atenţia noastră e atrasă de manifestările mitice agitate, tumultuoase, ostentative. Analistul tinde astfel să supraliciteze aspectele nevrotice, să perceapă acest psihism numai prin stările sale morbide, iar acestea, într-adevăr, corespund perioadelor de criză, momentelor de tensiune sau de dezechilibru din interiorul corpului social. Regula ne spune totuşi că întotdeauna în normal există germenele patologicului. De fapt, fiecare dintre miturile politice pe care am încercat să le conturăm există, sub o formă banalizată, minimalizată, în afara cadrului specific societăţilor bolnave. Ataşamentul afectiv faţă de visul îndreptat spre un trecut idealizat a alimentat întotdeauna epopeea şi romanţa, cultul eroilor legendari. Ideologia Progresului, ce domină de mai bine de două secole societăţile occidentale, credinţa în Raţiune, în Ştiinţă şi în Tehnică, credinţa în instaurarea, în sfîrşit, a unei lumi a fericirii şi dreptăţii pot fi considerate drept forme de manifestare atenuate ale aşteptărilor milenariste. Orice sistem politic, oricare ar fi principiile de la care se revendică, oricît de democratic pretinde că este, ţine cont de principiul întruchipării, al personalizării puterii; orice lider, orice şef de partid încearcă, mai mult sau mai puţin, să întruchipeze Salvatorul. În sfîrşit, se ştie rolul pe care-l are, ca factor esenţial al coeziunii colective, prezenţa „altuia", frica de „altul", adică imaginea Barbarului ce se agită pe la porţile cetăţii, ciudăţenia lui, ameninţare pe care el o reprezintă pentru securitatea grupului, pentru păstrarea valorilor sale tradiţionale.

În măsura în care se poate vorbi de societăţi echilibrate, adică de societăţi ale căror tensiuni interne se menţin între limite acceptabile, putem spune că, de fapt, nici una nu lasă o anumită marjă de acţiune forţelor visului, violenţei, agresivităţii, adică revoltei. Dar, în paralel, este pus în funcţie un dispozitiv de mecanisme de reglaj, dispozitiv care permite ca aceste

manifestări să fie controlate, stăvilite, dirijate şi, în cele din urmă, integrate în sistemul stabilit. Aceasta este funcţia pe care o au, în societăţile tradiţionale, ritualurile de trecere, confreriile, asocierile de vîrstă şi, mai ales, sărbătorile, cărora o literatură sociologică foarte bogată le-a relevat o trăsătură esenţială: „transgresiunea ordonată". Saturnaliile, sărbătoarea nebunilor, carnavalul consacră schimbarea brutală a tabuurilor, a pedepselor şi a ierarhiilor, dar această subversiune este strict limitată în timp şi este supusă în continuare unor reguli foarte precise impuse de obiceiuri. Făcînd ca violenţa să se defuleze într-un cadru stabilit dinainte, permiţînd periodic exprimarea unei revolte contestatare, această subversiune contribuie în cele din urmă la menţinerea ordinii existente. Acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi despre mecanismele instituţionale care, în spaţiul societăţilor moderne, avînd în vedere puseurile iraţionalului mitic, au o aceeaşi funcţie de reglare şi de compensare. Multe ceremonii azi contestate sau condamnate la uitare, multe ritualuri ale vieţii colective sau forme de instruire socială, moştenite din vechime sau elaborate în ultimul secol îşi recapătă adevărata lor semnificaţie.

Astfel, din nou, se adună şi se amestecă factori de interpretare sociologici şi factori explicativi psihologici. O aceeaşi pendulare care ne-a dus de la social la psihic ne-a readus de la psihic la social. Vom prelua de la Roger Bastide un exemplu cu totul deosebit; e vorba de tulburările mintale ale unor muncitori africani care au emigrat în Europa. Roger Bastide arată în mod convingător că aceste tulburări existau în stare latentă înainte de transferarea subiecţilor într-un alt cadru de inserţie socială[93]. Dar, în contextul tradiţional al vieţii comunitare africane, ele erau ţinute sub control. Frînele au cedat odată ce au încetat să funcţioneze supapele de siguranţă. Într-o situaţie de vid cultural, de ruptură de mediu, simptomele nevrotice au atins exasperarea, pentru a se manifesta apoi în toată amploarea lor... În măsura în care produsul de eliberare şi de amplificare a delirului este asimilabil contextului mitic, referinţa nu e întîmplătoare. Nu există o diferenţă de natură, ci numai de nuanţă, între o exprimare mitică apreciată ca sănătoasă şi una considerată a fi patologică. Într-o societate cu structuri ierarhice bine întocmite, reglată de schimburi armonioase, aflate sub semnul solidarităţii şi al complementarităţii, un acelaşi imaginar ordonat şi disciplinat se

înflăcărează şi se înfierbîntă atunci cînd sistemele de apărare ce se pun în funcţiune pentru a salva echilibrul acestei societăţi sînt blocate sau suprimate. E la fel ca în cazul marilor zguduiri tectonice, care pot face să ţîşnească gheizerele, cascadele tumultuoase, izvoarele învolburate. Această erupţie imediată nu se poate totuşi explica decît prin existenţa unor pînze de apă subterane. Prezente în relief, sub covorul vegetal, acestea erau ascunse privirilor. A trebuit să se rupă stratul mineral pentru a fi eliberate cu toată forţa, în toată intensitatea lor. Zguduirile mediului istoric au acelaşi rol ca şi fisurările tectonice: lor li se datoreşte această ţîşnire impetuoasă a energiilor, pînă atunci subiacente, ieşite din adîncurile imaginarului mitologic.

E o constatare cu atît mai neliniştitoare cu cît societăţile tehniciste din vremea noastră fac din ce în ce mai mult ca aceste tensiuni ale visului, ce funcţionau normal în sistemele politice, să fie evacuate din structurile lor organice, să fie revărsate dincolo de cadrul instituţional. După Saint-Simon, Auguste Comte şi mulţi alţii, la începutul secolului, Durkheim insistase, la rîndul său, asupra necesităţii de a regăsi, de a redefini şi de a restaura noi forme de „transcendenţă socială", văzute drept condiţii esenţiale pentru a menţine coeziunea în societăţile occidentale. În societăţile tradiţionale, se ştie, puterea n-a încetat să-şi găsească legitimitatea în sacru. Întorcîndu-ne la fapta de altădată a Zeilor şi Eroilor, care au făcut să se nască popoare şi cetăţi, nu putem trece cu vederea că încoronarea de la Reims, uleiul cu care au fost unşi pe frunte şi pe umeri suveranii, miracolul vindecării regilor, vigoarea sîngelui şi a stirpei, mormintele de o mie de ani aliniate în criptele de la Saint-Denis, toate au continuat să reprezinte Vechea Franţă... Şi, fără îndoială, „ruptură inaugurală" fiind, revoluţia a distrus, a făcut să dispară vechile practici ale farmecelor, ale vrăjitoriei, ale magiei. De îndată însă s-a putut observa instituindu-se, apoi dezvoltîndu-se un nou tip de „transcendenţă socială", acela despre care putem spune că ţine şi de un misticism laic, şi de un pozitivism sacralizat. De fapt, prin ritual, prin simboluri, prin retorismul său, a apărut o nouă formă de religiozitate politică, reconstituită în jurul unui sistem relativ coerent de valori colective: cultul Dreptului, al Dreptăţii, al Libertăţii şi al Solidarităţii, sărbătorirea Patriei, credinţa în Progresul omului, în apariţia în conştiinţe a unei noi morale, certificată de Raţiune. Trebuie să acceptăm ideea că acest sistem

nu s-a bucurat nici pe departe de o adeziune totală. Cele mai multe manifestări de efervescență mitică, așa cum au fost evocate ele în aceste pagini, se situează tocmai în spațiile albe, în momentele de ruptură sau de contestare a sistemului. Acestuia i se permite însă să asigure echilibrul global, capacitatea de a regla, dar și de a însufleți numai dacă aceste manifestări sînt acceptate. A trece cu vederea, de pildă, un lucru deosebit pentru majoritatea compatrioților noștri, cum este sacralizarea ideii și a termenului de Republică, înseamnă a te condamna să nu înțelegi nimic din istoria pasională și morală a Franței de după 1900.

Posibilă consecință a uriașului traumatism provocat de primul război mondial, înfățișîndu-se sub diverse forme, devenind dintr-odată un morman de moloz sau fărîmițîndu-se încetul cu încetul, acest sistem construit în secolul trecut s-a prăbușit aproape în întregime. „Dezamăgire a lumii", această veche, faimoasă formulare a lui Max Weber a dobîndit adevărata sa semnificație. În realitate, fenomenul e departe de a fi afectat, în întregul ei, viața societăților moderne. Există cel puțin un loc unde imaginarul se poate refugia: domeniul esteticului. Iată, în acest sens, un fapt care spune mult: în timp ce bisericile refuză cu încăpățînare să piardă ceea ce este miraculos, ceea ce ține de o străveche realitate legendară, ilustrațiile publicitare mobilizează tensiunile din visele unei întregi societăți, îi exaltă fantasmele, îi oferă forme, semne și simboluri noi. E adevărat totuși că, desprinsă din acel plan ascuns al adevăratei transcendențe, lipsindu-i dimensiunea sacrului, puterea socială are tendința de a se defini de-acum înainte numai pe baza criteriilor eficienței și raționalului. În mecanismele organizării colective, singura funcție îngăduită imaginarului este una strict formală, trecută fără pierderi în contul unor ritualuri care au supraviețuit, dar sînt pe cale să dispară în mod inevitabil. Breșa între lumea diurnă și lumea nocturnă, între sacru și profan, între miraculos și cotidian, între oniric și real a continuat totuși să se adîncească. „Peste tot e zăpadă, anticipa Nietzsche, aici viața tace. Aici nimic nu răsare, nu crește..."

Există însă forțe ce nu pot fi reduse la tăcere. Cînd spațiul din templele oficiale nu mai satisface exigențele sacrului, acesta se exprimă prin formele cele mai aberante ale religiozității. Eliminate din normele organizării colective, suspectate sau reprobate, tensiunile visului explodează din nou,

izbucnirile fiind anarhice. O ordine politică şi socială în care aceste tensiuni nu se pot integra, care nu spune nimic nici imaginaţiei, nici inimii, un univers cotidian decepţionant şi cenuşiu fac să se recurgă la alte sortilegii, cum au fost, de pildă, cortegiile cu făclii din Nürembergul nazist, catedralele sale luminate, cîntecele, torţele şi flamurile, nopţile Sorbonei, din mai 1968, beţia de cuvinte şi simulacrul zadarnic al unei revoluţii imposibile. Fără îndoială, trebuie să credem – însuşi autorul acestui eseu este convins – în superioritatea creativă a inteligenţei, în extraordinara ei capacitate de invenţie şi de înnoire. Dar Dionysos rămîne un zeu sperios. În cele din urmă, e mai înţelept, să ne fie permis să spunem e mai rezonabil să-i recunoaştem rolul – rolul adevărat – pe care-l are, decît să încercăm să-i închidem gura.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Note şi referinţe

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Grija de a nu încărca în mod inutil textul ne-a făcut să-i alăturăm un aparat critic relativ redus în raport cu amploarea problematicii discutate.

Ni s-a părut necesar mai ales să sporim numărul referinţelor la operele clasice pe care le-am utilizat în mod frecvent şi care, de la Diderot la Péguy, trecînd prin Balzac şi Alexandre Dumas, au fost reeditate de nenumărate ori. Credem, sperăm că se va avea încredere în noi în ceea ce priveşte exactitatea citatelor desprinse din aceste cărţi.

În schimb, am avut deosebita grijă să nu omitem nici un autor şi nici o lucrare care – uneori în mod decisiv – au stimulat reflecţia noastră şi care permit cititorului să o urmărească, să o aprofundeze sau să o contrazică.

I. ÎN LOC DE INTRODUCERE ÎN IMAGINARUL POLITIC

1. Consacrat studiului imaginarului politic, acest eseu ar fi fost de neconceput dacă, în ultimii patruzeci de ani, n-ar fi apărut trei mari opere care au modificat orizonturile culturii contemporane: ale lui Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss şi Georges Dumézil. Aceste opere constituie punctul de pornire indispensabil oricărei tentative de apropiere de fenomenul mitologic, indiferent de natura acestuia. Avînd în vedere dimensiunile lor, nu le vom cita în întregime, ci volum după volum, în relaţie imediată cu fiecare dintre problemele consacrate.

Între lucrările cu caracter general cele mai utile pentru înţelegerea globală a subiectului, trebuie să menţionăm: Roger Caillois, *Mitul şi omul*, Gallimard, Paris, 1938, şi *Omul şi sacrul*, Gallimard, Paris, 1950; Ernst Cassirer, *The Philosophy*

of Simbolic Forms, Yale University Press, New Haven, 1965, 3 vol.; Vilfredo Pareto, *Mituri şi Ideologii*, texte adunate de Giovani Buisino, Droz, Geneva, 1966; Carl Gustav Jung şi Karoly Kereneyi, *Introducere în esenţa mitologiei*, Payot, Paris, 1968; Marie Bonaparte, *Miturile războiului*, P.U.F., Paris, 1950; René Girard, *Violenţa şi sacrul*, Grasset, Paris, 1972; *Funcţia simbolică: eseuri antropologice*, adunate de Michel Izard şi Pierre Smith, Gallimard, Paris, 1979; Karl Abraham, *Vise şi mituri*, Payot, Paris, 1977 (trad. din germană).

În ceea ce priveşte mitul politic, vezi Henry Tudor, *Political Myth*, Pall Mall, Londra, 1972 şi André Reszler, *Mituri politice moderne*, P.U.F., Paris, 1981. Vezi mai ales lucrarea lui Henri Desroches, *Sociologia speranţei*, Calmann-Lévy, Paris, 1973. A se consulta, de asemenea, numărul special din „Cahiers internationaux de sociologie" din decembrie 1962.

2. Din vasta operă a lui Mircea Eliade a se citi, în legătură cu tema cărţii noastre, *Imagini şi simboluri. Eseuri despre simbolismul magico-religios*, Gallimard, Paris, 1952; *Aspecte ale mitului*, Gallimard, Paris, 1963; *Mituri, vise şi mistere*, Gallimard, Paris, 1965; *Sacrul şi profanul*, Gallimard, Paris, 1965.

3. Iată trei exemple ale acestei analize a mitului văzut ca mistificare: Roland Barthes, *Mythologies*, Ed. du Seuil, Paris, 1957; Alfred Sauvy, *Mitologii ale timpului nostru*, Payot, Paris, 1965; Raymond Ruyer, *Prejudiciile ideologice*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

4. În ce-l priveşte pe Claude Lévi-Strauss, ne-am referit în principal la următoarele lucrări: *Antropologia structurală*, Plon, Paris, 1958 şi *Mitologice*, Plon, Paris, 1964: 1) *Crudul şi Coptul*, 1964; *De la miere la cenuşă*, 1966; *Originea obiceiurilor mesei*, 1968; *Omul gol*, 1971. Vezi şi studiul *Cum mor miturile*, în *Miscelanee în onoarea lui Raymond Aron*, Calmann-Lévy, Paris, 1971, p. 128 sq.

5. Vezi Gaston Bachelard, *Psihanaliza focului*, Gallimard, Paris, 1965, *Apa şi visele*, Librairie José Corti, Paris, 1968; *Aerul şi gîndurile*, *id.*, 1943; *Pămîntul şi reveriile repaosului*, *id.*, 1965; *Pămîntul şi reveriile voinţei*, *id.*, 1968.

6. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bordas, Paris, 1969.

7. Norman Cohn, *Fanaticii Apocalipsei*, Juillard, Paris, 1962. Se cuvine, de altfel, să remarcăm că însuşi Claude Lévi-Strauss nu omite să acorde întreaga atenţie „perspectivei istorice" în raport cu schemele antropologiei structuraliste. „Metoda structuralistă, scrie el (în *De la miere la cenuşă*) nu se opune unei perspective istorice; dimpotrivă, ea îi acceptă un rol de prim plan, acela care, de fapt, revine contingentului ireductibil, fără de care nici nu s-ar putea concepe necesitatea... Pentru a fi viabilă, o cercetare ce tinde în întregime spre structuri începe prin

a se înclina în faţa puterii şi zădărniciei evenimentului." Dimpotrivă, credem noi, Claude Lévi-Strauss prezintă o concepţie cu totul diferită asupra istoriei, o evidenţiază ordonîndu-i datele numai în funcţie de „exprimările conştiente ale vieţii sociale". E evident că datele inconştientului ţin şi ele de teritoriul istoricului, în măsura în care ele sînt decelabile de-a lungul timpului.

II. CONSPIRAŢIA

8. Aceste date sînt preluate dintr-o lucrare care lămureşte foarte bine lucrurile, a lui Norman Cohn, *Istoria unui mit. Conspiraţia evreiască şi „Protocoalele înţelepţilor Sionului"*, Gallimard, Paris, 1967. Şi celelalte citate din *Protocoale...* sînt preluate din aceeaşi carte.

9. J. Michelet şi E. Quinet, *Iezuiţii*, reeditare, J.-J. Pauvert, Paris, 1968.

10. Abatele Augustin de Barruel, *Memorii pentru o istorie a iacobinismului*, Vouillé, Diffusion de la pensée française, 1953, 2 vol. Reeditată de mai multe ori, lucrarea a fost publicată pentru prima dată la Londra în 1797.

11. „Apariţia animalităţii în conştiinţă, notează Gilbert Durand, este semnificativă pentru coborîrea persoanei pînă la nivelul unităţii". În eseul său despre reprezentările caracatiţei, Roger Caillois arată, foarte bine, că există o înrudire ce uneşte în imaginar monştrii ce sug sîngele: caracatiţa cu tentaculele şi ventuzele sale face parte din acelaşi univers mitic ca şi păianjenul şi vampirul" (R. Caillois, *Caracatiţa*, Paris, La Table Ronde, 1973). Este evidenţiată, fiind legată de memorie, de murdărie, obsesia sîngelui. „Acest sînge, scrie Edgar Poe citat de Durand, acest cuvînt suprem, acest cuvînt-rege, atît de misterios, plin de suferinţă şi de pămînt, cu silabele sale grele şi îngheţate." Omul complotului îşi goleşte victimele de sînge sau îl spurcă atingîndu-l.

12. Abatele H. Desportes, *Misterul sîngelui la evreii din toate timpurile*, prefaţă de É. Drumont, Paris, 1889. Vezi şi André Baron, *Societăţile secrete şi crimele lor*, Daragon, Paris, 1906 şi Albert Monnot, *Crima ritualică la evrei*, prefaţă de É. Drumont, Trequin, Paris, 1914.

13. Tema biciuirii (de această dată se fac referiri la biciuirea călugăriţelor) este reluată de A. Baron, *op.cit.*, pentru a fi trecută în contul francmasonilor, acuzaţi de a fi organizat zilele revoluţionare din 1792-1793, în care s-au constatat practici asemănătoare.

14. Abatele H. Desportes, *Evreul francmason*, Paris, 1890.

15. În legătură cu obsesia demonului și a puterilor demoniace, într-o mare parte a opiniei catolice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, vezi cărticica foarte sugestivă a lui Eugen Weber, *Satan francmason. Mistificarea lui Léo Taxie*, Juillard, Paris, 1964.

Un exemplu din această literatură este un scurt extras din „Echo de Rome", din 1 ianuarie 1894: „Combătînd francmasoneria, combatem însuși iadul... De mult timp, armatele infernale s-au dezlănțuit... În lojile secrete, cultul lui Satan este deja organizat, cu ritualul, cu ceremoniile, cu jurămintele sale, totul săvîrșindu-se în condițiile unor înspăimîntătoare sacrilegii." Tema principală este existența în spatele instituțiilor oficiale ale masoneriei a „lojilor secrete", ai căror invitați se pretează la sacrilegii (mai ales), la maculări (ale azimei), adică la invocarea demonilor.

Pentru mulți, de altfel, aceste „loji secrete" nu sînt altceva decît o emanație a „puterii evreiești". „V-am arătat deja, scrie Drumont în „Libre parole" din 19 august 1889, că francmasoneria era de origine evreiască și că evreii, de la război încoace mai ales, numai ei stăpîneau lojile." A se citi, pe această temă, Copin-Albanelli, *Conspirația evreiască în lumea creștină*, La Renaissance française, Paris, 1909; Mgr. Ernest Ionin, *Pericolul iudeomasonic*, Émile-Paul, Paris, 1920, vol. I; sau și Léon de Poncins, *Forțele oculte în lumea modernă*, Paris, 1943.

Pe de altă parte, referitor la apropierile ce se pot face de marile vînători de vrăjitoare din secolul al XVI-lea și al XVII-lea, vezi mai ales Julio Caro Baroja, *Vrăjitoarele și lumea lor*, Gallimard, Paris, 1973.

16. Vezi Guillaume Bertier de Sauvigny, *Un tip de ultraregalist, contele Ferdinand de Bertier și enigma Congregației*, Les Presses continentales, Paris, 1948.

17. Este de-a dreptul curios să constați că în perioada revoluționară, de mai multe ori, complotul masonic a fost denunțat ca foarte periculos pentru instituțiile republicane. Astfel, „Journal des hommes libres" din 18 februarie 1797 denunță inaugurarea unei loji masonice în Laval, pe care o vede drept un refugiu pentru „părinții emigranților, pentru șuanii care s-au întors, pentru cei care au arborat cocarda albă". „Redeschiderea acestei monstruoase societăți este un semn sinistru pentru republicani și ei constată cu o oarecare surpriză că activitatea acestor veșnici conspiratori e de două ori mai intensă" (citat din Albert Lantoine, *Istoria francmasoneriei franceze*, ed. a II-a, E. Nourrit, Paris, 1948). Vezi și J.A. Faucher și A. Richer, *Istoria francmasoneriei în Franța*, Nouvelles Éditions latines, Paris, 1967.

18. Despre sociologia antisemitismului, vezi, îndeosebi, în contextul unei literaturi bogate, Robert F. Byrnes, *Antisemitism în Modern France*, New Rutger

University, Brunswick, 1950. Vezi şi Michel Winock, *Eduard Drumont şi Cie*, Ed. du Seuil, 1982.

19. Vezi „Journal officiel", rezumatul şedinţei Camerei deputaţilor din 17 iunie 1904. Deputatului de dreapta Prache, care denunţă francmasoneria ca fiind o societate secretă în contradicţie cu legile, deputatul Laferre îi răspunde, cerînd dizolvarea ordinelor religioase neoficiale: „Acestea sînt adevărata masonerie, strigă el, mult mai periculoasă decît cealaltă."

III. SALVATORUL

20. Vezi A. Derôme, *Ultima carte jucată. Cine este Pinay? Care sînt şansele sale?*, Ed. Médicis, Paris, 1952 şi „Paris-Match", 21-28 martie 1951.

Referitor la imaginea lui Pinay, vezi şi André Stibio, *Antoine Pinay*, Ed. Journal du Parlement, Paris, 1955 şi teza Sylviei Guillaume, *Antoine Pinay şi încrederea politică*, F.N.S.P., Paris, 1984.

21. Despre sistemul de valori reprezentat de personajul Pinay, o excelentă mărturie e furnizată de cartea lui Jules Romain, *Probă de conştiinţă la francezi*, Flammarion, Paris, 1954.

22. Vezi Jean Tulard, *Mitul lui Napoleon*, Colin, Paris, 1971.

23. Vezi G. Bachelard, *Pămîntul şi reveriile repaosului*, *op. cit.*

24. Maurice Barres, *Dezrădăcinaţii*, Plon, Paris, 1897.

25. André Malraux, *Stejarii doboriţi*, Gallimard, Paris, 1971. E util să asociem această mărturie celei a lui René Benjamin, *Mareşalul şi poporul său*, Plon, Paris, 1941.

26. Pentru tot ceea ce se referă la mitologia politică a naţional-socialismului german, vezi remarcabila carte (publicată, fără îndoială, prea devreme pentru a-şi putea găsi audienţa ce i se cuvenea) a lui Dominique Pelassy, *Semnul regăsit*, Fayard, Paris, 1983.

27. Vezi Dominique Pellasy, *op. cit.*

28. Vezi L. Hamon şi A. Mabileau, *Personalizarea puterii*, P.U.F., Paris, 1964. De asemenea, *Charismatic Political Leadership*, Princeton University Press, 1968.

29. Stephan George, *Poèmes* („Al şaptelea inel"), tr. în fr. de Maurice Boucher, Aubier, Paris, 1969.

30. Despre cultul eroului vezi, bineînțeles, Thomas Carlyle, *Eroii, cultul eroilor și eroismul în istorie*, Colin, Paris, 1888 (trad. și introd. de J.-B. Izoulet Labatières). Vezi și Michel Henri Gihes, *La originea puterii carismatice*, Paris, 1974 (Memoire de l'I.E.P., sub conducerea lui R. Girardet, multig.).

31. În ceea ce privește cultul mareșalului Pétain, datorăm multe informații lucrărilor încă inedite ale lui Alain-Gérard Slama, pe care acesta a avut bunăvoința să ni le ofere.

32. Vezi Raoul Girardet, *Societatea militară în Franța contemporană*, 1814-1939, Plon, Paris, 1953.

33. Georges Dumézil, *Mit și epopee*, Gallimard, Paris: *Ideologia celor trei funcțiuni la popoarele indo-europene*, 1968; *Trei tipuri epice indo-europene*, 1971, *Distanțe romane*, 1973.

34. Despre noțiunea de legitimitate vezi mai ales Paul Bastid et.al., *Ideea de legitimitate*, P.U.F., Paris, 1967. A se consulta și Carl Schmitt, *Legalitate, legitimitate*, Sirey, Paris, 1936 (trad. din germ.). W. Fach, *Politische Legitimität*, Frankfurt-pe-Main – New York Campus, 1978 și Alfred Grosser, *În numele cui? Fundamente ale unei morale politice*, Ed. du Seuil, Paris, 1969.

35. Guglielmo Ferrero, *Puterile. Geniile invizibile ale cetății*, Plon, Paris, 1944 (trad. din italiană).

36. Erik H. Erikson, *Adolescență și criză. Criza de identitate*, Flammarion, Paris, 1972 (trad. din americană) [*sic!* – n.trad.].

37. Vezi K. Jennings și R.G. Niehi, *The Political Caracter of Adolescence*, Princeton University Press, 1974. Există informații utile în Gérard Mendel, *Revolta împotriva tatălui. O introducere în sociopsihanaliză*, Payot, Paris, 1968.

38. Robert d'Harcourt, într-o foarte frumoasă carte, *Evanghelia forței. Chipul tineretului celui de al Treilea Reich*, Plon, Paris, 1936.

39. Despre mișcările tineretului german din perioada hitleristă și posthitleristă, vezi Walter Laqueur, *Young Germany*, Routlege and Viegan, Londra, 1962.

Vezi, de asemenea, Werner Klose, *Istoria tineretului hitlerist și prehitlerist*, Albin Michel, Paris, 1966 (trad. din germ.) și N.W. Koch, *The Hitler Youth*, Mac Donald and James, Londra, 1953.

O excelentă probă pentru o mentalitate este oferită de volumul de cîntece al lui E.F. Bartelmas și R. Moetlichs, *Sprachchor der Hitlerjugend*, Union deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart – Berlin – Leipzig, 1940.

40. Vezi Dominique Pelassy, *op. cit.*

IV. VÎRSTA DE AUR

41. Frédéric Mistral, *Memorii şi povestiri*, Marcel Petit ed., Raphèle les Arles, reeditat în 1980.

42. Vezi studiul lui Danielle Léger, *Utopiile reîntoarcerii*, în „Actele cercetării din ştiinţele sociale", septembrie 1979, p. 45 *sq.*

43. Informaţii utile oferă lucrarea lui Robert Lenoble, *Istoria ideii de natură*, Albin Michel, Paris, 1969.

44. Vezi Charles Rihs, *Filosofii utopişti. Mitul Cetăţii comunitare în Franţa secolului al XVIII-lea*, Marcel Rivière, Paris, 1970.

45. Vezi Jean Cazeneuve, *Fericire şi civilizaţie*, Gallimard, Paris, 1966. Evocînd paradisul promis şi paradisul pierdut, autorul insistă, semnalînd suprapunerea imaginilor, asupra faptului că, în religiile mîntuirii, paradisul de la sfîrşitul vremurilor nu se confundă cu Edenul originar. Orizontul mitic este cu totul diferit. Fericirea originară e precară, omul ce-şi păstrează independenţa faţă de Dumnezeu fiind considerat ca esenţialmente slab. În schimb, beatitudinea de la sfîrşit ţine de perfecţiunea venită din cer, adică de contopirea creaturii umane cu Dumnezeu. Cel dintîi paradis e unul al regretelor, cel de al doilea e al speranţei.

46. Reprodus de Danielle Leger, *art.cit.* Afirmaţia este atribuită lui Brice Lalonde. Acesta ilustrează foarte bine ambiguităţile mişcării ecologiste contemporane, care e văzută prin ceea ce este reversibil: regresiune şi protest, paseism şi creativitate, eliberare şi căutare a unei noi ordini. Pentru o dimensiune istorică mai largă, vezi articolul lui Jean Séguy, *O sociologie a societăţilor visate. Monarhism şi utopie*, „Annales", martie-aprilie 1971, p. 328 *sq.*

47. Vezi teza lui Gaetano Manfredonia, *Individualismul anarhist în Franţa* (teză la I.E.P., multig.) sub conducerea lui R. Girardet, Paris, 1984. Potrivit lui Gaetano Manfredonia, mişcarea saturniană va cunoaşte, în cîţiva ani, o disidenţă „sovajistă". „Sovajiştii" vor publica în 1900 o gazetă efemeră, „Âge d'or", care îşi propune să militeze pentru întoarcerea la formele primitive ale vieţii umane.

Aceste grupuri au devenit, se pare, minoritare în interiorul mişcării anarhiste franceze.

48. În ceea ce-l priveşte pe J.-J. Rousseau, am urmărit îndeaproape analiza, după noi, foarte importantă a lui Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, transparenţa şi obstacolul*, Gallimard, Paris, 1971.

49. Antoine Louis-Léon de Saint-Just, *Fragmente despre instituţiile republicane*, precedată de *Spiritul Revoluţiei*, Union générale D'éditions, Paris, 1963.

50. Vezi foarte frumoasa carte a lui Fernand Baldensperger, *Mişcarea ideilor în emigraţia franceză*, Plon, Paris, 1924, vol. II. Vezi, în volumul al II-lea, capitolul consacrat „profeţilor trecutului" din care am extras citatele următoare.

51. Despre visul rural, vezi Paul Vernois, *Romanul rustic de la George Sand la Ramuz*, Nizet, Paris, 1962. Vezi, de asemenea, în afara articolului menţionat al lui Danielle Léger, *Utopiile reîntoarcerii*, studiul lui Rémy Ponton, *Imaginea ţărănimii în romanul social de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, „Actes de la recherche en sciences sociales", noiembrie 1979, p. 62 *sq.* A se consulta şi Henri Mendras, *Călătorie în lumea utopiei rustice*, „Actes du Sud", Lyon, 1979.

52. Din Nicolas Rétif de la Bretonne, a se citi *Viaţa tatălui meu*. Tatăl lui Nicolas, Edme Rétif, s-a născut în 1692 şi a murit în 1764.

53. Lesay-Marnesia, *Fericirea la ţară*, Neufchâtel, 1785. De inspiraţie rousseauistă, lucrarea se vrea o pledoarie în favoarea întoarcerii la pămîntul nobilimii tradiţionale. Idealul este o societate patriarhală în care vechea nobilime îşi va regăsi, odată cu rolul său important pe cale a se pierde, sensul îndatoririlor sale. Fidelitatea faţă de gîndirea lui J.-J. Rousseau este asociată aici unei reacţii a nobilimii, o reacţie antiburgheză şi anticapitalistă.

54. Problema este tratată pe larg în lucrarea, adesea uitată, a lui Bernard Groethuyzen, *Originile spiritului burghez în Franţa*, Gallimard, Paris, 1927. Citatele ce urmează sînt din această lucrare.

55. Citat de Bernard Groethuyzen, *op. cit.* Lucrarea părintelui Croiset datează din 1743.

56. *Ibid.*

57. Un exemplu recent de condamnare a banului de către o tradiţie aşa-zis de „dreapta" este numărul special *Banul* al revistei „Elements" („revistă a noii drepte"), primăvara-vara 1984 (nr. 50). Vezi articolul lui Alain de Benoist, *Banul ca simptom*, p. 43 *sq.* „Banul şi locul care i se acordă sînt un simptom, în care a avea face mai mult decît a fi", se afirmă în rezumat.

58. Citat de Bernard Groethuyzen, *op. cit.*

59. Hemsterhuis, *Alexis sau Vîrsta de aur*, 1787.

60. Aceste observaţii se apropie de analizele lui Gaston Bachelard din *Pământul şi reveriile repaosului, op. cit.*

61. Citat din Bernard Groethuyzen, *op. cit. Scrisoare către Mgr. Arhiepiscop de Lyon*, 1763.

62. „Actuel", nr. 32, iunie 1972. Vezi editorialul *Ce înseamnă o viaţă bună?*, p. 5 şi 6. Această profesiune de credinţă tradiţionalistă apare, în mod surprinzător, într-o revistă-magazin (p. 11), considerată a fi „progresistă" sau de „stînga": „omul, înrădăcinat în pământul său, se sprijină pe tradiţie, în timp ce omul din industrie şi, mai ales, nomadul care se conturează în el nu văd iniţierea decît în vestigiile misterioase ale trecutului său îndepărtat etc."

63. Rose-Marie Lagrave, *Satul romanesc*, „Actes du Sud", Paris, 1980.

64. Vezi J. Laplanche şi J.-B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, P.U.F., Paris, 1967, articolul *Regresiunea.*

Vezi şi Michel Neyraut, *Despre nostalgie*, „Inconştientul. Revistă de psihanaliză", nr. 1, ian.-mar. 1967, p. 60 *sq.*

65. Vezi Carl Gustav Jung, *Probleme ale sufletului modern*, Buchet-Chastel, Paris, 1961 (pref. de Dr.R. Cohen) şi *Prezent şi viitor*, Buchet-Chastel, Paris, 1962.

66. Textul lui Court de Gibelin, în care autorul vede în mesianism, al cărui adept a fost, modalitatea de a recupera „vremea fericită a primăverii umanităţii", este citat în studiul lui Bronislaw Baczko, *Lumini şi utopii. Probleme de cercetat*, „Annales", martie-aprilie 1971, p. 355 *sq.*

67. John Atkins, *Amintiri din viitor, 1960-3750*, Denoël, Paris, 1958.

68. Madame de Stäel, în *Despre Germania*, evocă, în legătură cu visul Vîrstei de aur, „tristeţea pierderii şi ambiţia regăsirii".

V. UNITATEA

69. Jules Michelet, *Opere complete*, Paul Viallaneix ed., Flammarion, Paris, 1957, vol. XVI.

70. Vezi *Politica lui Auguste Comte*, texte alese şi prezentate de Pierre Arnaud, Paris, Colin, 1925 şi, mai ales, *Despre puterea spiritului*, prezentat şi adnotat de Pierre Arnaud, Le Livre de poche, colecţia „Pluriel", Paris, 1978. A se consulta şi Henri Grouhier, *Tinereţea lui Auguste Comte şi formarea pozitivismului*, vol. III, *Auguste Comte şi Saint-Simon*, Vrin, Paris, 1941.

71. Din Saint-Simon a se citi, referitor la acest aspect, *Noul creştinism şi scrierile despre religie*, prezentat de H. Desroches, Ed. du Seuil, Paris, 1969. Vezi şi textele cu totul semnificative ale lui Buchez, Enfantin etc., citate de Maria Teresa Bulciolu, *Şcoala saintsimonistă şi femeia*, Giolardia, Pisa, 1980. De citit şi lucrarea încă actuală a lui Sébastien Charlety, *Istoria saintsimonismului, 1825-1864*, reed., Gauthier, Genève, 1964.

72. Mona Ozouf, *Sărbătoarea revoluţionară 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976.

73. Félicité de Lamenais, *Despre religie, văzută în raport cu ordinea politică şi civilă*, *Opere complete*, Paris, 1836, vol. VII. Prima ediţie a lucrării datează din 1826.

74. Joseph de Maistre, *Despre papă*, Droz, 1966 (ediţie critică cu o introducere de J. Lovic). Prima ediţie datează din 1819.

75. *Despre puterea spirituală*, *op. cit.*

76. Despre Lavisse şi manualele sale există un studiu important al lui Pierre Nora, *Lavisse, instituitor naţional*, în *Locuri de neuitat. Republica*, Gallimard, Paris, 1984, p. 247 *sq.* Despre Albert Malet, vezi teza lui Bernard Icard, *Albert Malet şi manualele sale*, Paris (teză a I.E.P. condusă de R. Girardet, multig.).

77. Citat de Bernard Icard, *op. cit.* Citatele din Albert Malet sînt din primele ediţii ale manualului său, ediţii eşalonate între 1902 şi 1913, potrivit succesiunii claselor.

78. Eugen Weber, *Formarea Hexagonului republican*, în *Jules Ferry, întemeietor al Republicii*, Ed. de l'Ehess, Paris, 1985, p. 223 *sq.*

79. *Memoriu despre ştiinţa omului.* Toate religiile, afirmă Saint-Simon, fiind „fondate pe baze ştiinţifice", orice reorganizare a „sistemului ştiinţific" va avea drept consecinţă „reorganizarea şi reamenajarea sistemului religios".

80. M.T. Bulciolu, *op. cit.*

81. J. Michelet, *Banchetul*, *op. cit.*

82. *Despre puterea spirituală*, *op. cit.*

83. Formularea aparţine părintelui Enfantin.

84. J. Michelet, *Femeia*, *Opere complete*, 1959, vol. XVIII.

85. Charles Fourier, *Lumea Nouă a dragostei*, *Opere complete*, Anthropos, Paris, 1967, vol. VII.

86. Vezi Henri Desroches, *Religiile contrabandei*, Mame, Paris, 1974. Autorul insistă asupra dificultăţii de a distruge, din punct de vedere istoric, „ceea ce ţine de o religie neconformistă de ceea ce va ţine de un socialism nereligios". Aşa cum o disidenţă religioasă din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea poate fi consi-

derată o „anticipaţie socialistă", multe teorii socialiste din secolul al XIX-lea pot fi văzute ca o „postfaţă" la o „tradiţie a disidenţei creştine".

VI. SPRE O ÎNCERCARE DE INTERPRETARE

87. Vezi André Malraux, *Vocile tăcerii*, Galerie de la Pléiade, Paris, 1952.

88. Roger Bastide, *Visul, transa şi nebunia*, Flammarion, Paris, 1972. Vezi şi Roger Bastide, *Mituri şi utopii*, în „Cahiers internationaux de sociologie", nr. 28, 1960, p. 3 *sq.*

89. Vezi *Sociologia mutaţiilor*, sub conducerea lui Georges Balandier, Anthropos, Paris, 1970. Vezi, mai ales, studiile lui G. Gorielly, *Semnificaţia actuală a ideii de revoluţie* şi al lui J. Duvignaud, *Anomie şi mutaţii sociale*. Vezi şi Georges Duveau, *Sociologie şi utopie*, P.U.F., Paris, 1961 şi Jean Servier, *Istoria utopiei*, Gallimard, Paris, 1967.

90. În acest sens se poate face o apropiere de manifestările artistice. Şi opera de artă poate fi interpretată ca un reflex al vieţii sociale dar, pe de altă parte, ea nu este aşa ceva fără să o vedem contribuind la formarea noilor comportamente colective. Cf. Pierre Francastel, *Pictura şi societatea. Naşterea şi distrugerea unui spaţiu plastic*, Gallimard, Paris, 1965 şi, mai ales, Erwin Panofsky, *Eseuri de iconologie. Teme umaniste în arta Renaşterii*, Gallimard, Paris, 1967 (trad. în franceză de B. Teyssèdre).

91. Georges Devreux, *Eseuri de etnopsihiatrie generală*, Gallimard, Paris, 1969. Vezi şi Robert Kaufmann, *Milenarism şi aculturaţie*, Ed. de l'Institut de Sociologie, Bruxelles, 1964.

92. „În mit, scrie Roger Caillois, percepem cel mai bine, pe viu, legătura intimă între perturbările cele mai secrete, mai virulente ale psihismului individual şi presiunile cele mai imperative şi mai tulburătoare ale existenţei sociale." Referitor la această temă, a se vedea, în primul rînd, Roger Bastide, *Sociologie şi psihanaliză*, Paris, P.U.F., 1949; Geza Roheim, *Psihanaliză şi antropologie*, Gallimard, Paris, 1967; François Laplantine, *Cele trei voci ale imaginarului*, Editions universitaires, Paris, 1974; Karl Abraham, *Vis şi mit. Eseuri de psihanaliză aplicată*, Payot, Paris, 1977 (trad. din germană de Ilse Brande).

93. Vezi Roger Bastide, *Visul, transa şi nebunia, op. cit.*

94. Vezi François Laplantin, *Cele trei voci ale imaginarului, op. cit.*

Tabla de materii

Prefaţă V

În loc de introducere în imaginarul politic . 1

Conspiraţia

Trei povestiri 15
Lupta pentru stăpînirea lumii . . . 21
Imperiul întunericului 29
O sociologie a spaimei 35
În căutarea unei Biserici 42

Salvatorul

De la legenda lui Pinay la mitul lui Cap de aur . 47
Patru modele 53
Pecetea istoriei 61
Crize de legitimitate şi crize de identitate . . 66

BCU CLUJ UNIVERSITY LIBRARY

Vîrsta de aur

Vremurile „de dinainte” 75
Puritatea originilor 82
Refugiile uitate 93
De la refuz la nostalgie 101

Unitatea
„O voinţă unică şi regulată” . . . 111
De la religia civilă la puterea spirituală . . 115
„Această mare şi nobilă unitate a patriei” . . 123
Un secol care se vrea credincios . . . 130

Spre o încercare de interpretare . . . 139

Note şi referinţe 153

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Din cărţile Institutului European:

Civitas

Benjamin Constant, *Despre libertate la antici şi la moderni*
Jean-William Lapierre, *Viaţă fără Stat?*
*** *Măştile puterii*

Eseuri de ieri şi de azi

Ştefan Afloroaei, *Întîmplare şi destin*
Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*
Nicolae Balotă, *Societatea deschisă*
Georges Bataille, *Partea blestemată*
Charles Baudelaire, *Paradisuri artificiale*
Nicolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*
Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi ale religiei*
Henri Bergson, *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei*
Henri Bergson, *Teoria rîsului*
Leon Bloy, *Mîntuirea prin evrei. Sîngele săracului*
Dan Botta, *Unduire şi moarte*
Thomas Carlyle, *Cultul Eroilor*
Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentaţiei*
Emile Durkheim, *Despre sinucidere*
Jules de Gaultier, *Bovarismul*
Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*
Vasile Lovinescu, *Incantaţia sîngelui*
Vasile Lovinescu, *Mitul sfîşiat*

Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*
Marcel Mauss, *Eseu despre dar*
Marian Papahagi, *Faţa şi reversul*
Marcel Petrişor, *Gogol*
Luca Piţu, *Eros, Doxa & Logos*
Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
Vassili Rozanov, *Apocalipsa timpurilor noastre*
Lev Şestov, *Începuturi şi sfîrşituri*
Lev Şestov, *Revelaţiile morţii*
Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antihrist*
Miguel de Unamuno, *Agonia creştinismului*
Miguel de Unamuno, *Sentimentul tragic al vieţii*
Al. Zub, *În orizontul istoriei*

Texte de frontieră

Arşavir Acterian, *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu*
Arşavir Acterian, *Privilegiaţi şi năpăstuiţi*
Haig Acterian, *Cealaltă parte a vieţii noastre*
Gustave Le Bon, *Incertitudinile prezentului*
Dan Ciachir, *Gînduri despre Nae Ionescu*
Dan Ciachir, *Luciditate şi nostalgie*
Gheorghe Crăciun, *Cu garda deschisă*
Petru Comarnescu, *Jurnal (1931-1937)*
Dumitru G. Danielopol, *Jurnal parizian*
Dumitru G. Danielopol, *Jurnal londonez*
Nichita Danilov, *Apocalipsa de carton*
Andrei-Iustin Hossu, *Cele trei trepte ale singurătăţii*
Katherine Mansfield, *Moartea care mă apasă*
Adrian Marino, *Evadare în lumea liberă*
Virgil Nemoianu, *Simptome*

Luca Piţu, *Fragmente dintr-un discurs (in?)comod*
Luca Piţu, *Însem(i)nările Magistrului din Cajvana*
Dorin Popa, *Convorbiri euharistice*
Dan Stanca, *Contemplatorul solitar. Introducere în opera lui Vasile Lovinescu*
William Thackeray, *Rebecca şi Rowena*
Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii*
Dumitru Ţepeneag, *Întoarcerea fiului la sînul mamei rătăcite*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Format 1/16 (61x86)

Tiparul executat la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Ştiinţifică* Iaşi • Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 • Tel: 032/233800 • Fax: 032/2

BCU "LUCIAN BLAGA" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY